

۳۳۷۹

خانه  
ورای  
می



مجلس

کتابخانه خفیه

مجلس

مجلس

مجلس

بازرسی شد  
۱۶-۳۳

بازدید شد  
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی  
موسسه تخصصی زبان  
موسسه تخصصی زبان

شماره قفسه ۴۴۷۹

۵۰۵۰۱  
۱۷۹۰

مجلس شورای اسلامی  
۱۳۸۱  
مجلس شورای اسلامی

۱۷۶۰

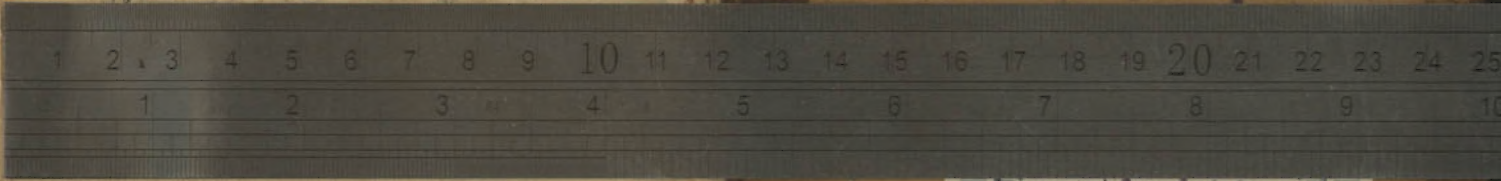


نام نویسنده در کتابخانه

مخطوطات

ع

بازرسی شد



کسی که فاضل از او فضا پیش میجوین  
 مجلس علی فاطمه حسن و حسین

کتابخانه مجلس شورای ملی  
 کتاب: حاشیه بر التماس تجرید  
 مؤلف: محمد بن احمد انصاری  
 مترجم: ...  
 شماره قفسه: ۳۳۷۹  
 تاریخ: ۱۳۸۱

۵۰۵۱  
 ۱۷۹۰

شماره ثبت کتاب: ...

۵۵۵۹

۱۷۶۰

حاشیه مخفی  
در اشیاء تجرید

عزیز و مبارک

من و شما را خداوند





بسم الله الرحمن الرحيم • وبه ثقني رحم

[illegible]

يتوقف على هذا التعذيب على إيجاد تال الله وجود المكائنا بتحققها  
وتحقق إيجادها يتوقف على تحقق وجود تال الله ما لا يشك في ذلك  
وسمى المسمى للوجود المطلق حيث هو موجود مبدئ والأمر تقدم  
لشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى  
بإحدى تال وهذا حقيقة أن يكون طريقة الصدوق في الدرس  
بالحق الإلهية وبعبارة أخرى مجموع الموجودات حيث هو ليس له  
بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة أخرى  
مجموع الموجودات حيث هو موجود مستغن عن وجوده لا شيئاً محضاً  
ومجموع المكائنا ليس مستغن عن وجوده لا شيئاً محضاً وبذلك ثبت وجود  
الوجود بالذات وكيعلم أن جميع رافع هذا المطلب لا يوجد فيها  
إدخال المسمى منية على مقدمته بديهية وهي جمع المكائنا الصرفة سواء كانت  
متماخية وغير متماخية في واحد في مكان طويل الانضمام عليها  
بالكنة فبعد تبيدها لا يشبه في حقيقة ما ولا في حقيقة ما في زمان وجد  
جميع المكائنا الصرفة وجب أن يكون خارجاً عنه بالضرورة والوجود  
الخارج عنه أنما يكون واجباً بالذات ولا في حقيقة ما في زمان جزو المكائنا  
الصرفة لا يمكن أن يكون علة فاعلة لها والأمر أن يكون علة لنفسه  
ولعله إذا لم يحظ العلة المذكورة في كل حال فإنه لا يجمع المكائنا  
منه لا يكون علة له بالذات وعلى الإطلاق ولعله هذه الصفة تامة لجميع  
جائز ولا في حقيقة ما في زمانه لا يمكن أن يكون مسمى أو المكائنا متشابهة  
لوجود المكائنا ولا متشابهة الاستماع طرأ على عدم عليا الكلية والشيء  
متماخية ما في زمانه لا يتحقق الواجب في تحقق مسمى المكائنا لا في مسمى المكائنا

۴۴



مستقر بنفسه لا في الوجود ولا في اليجاد اذ لا وجود ولا إيجاد فلا  
 موجود لا يثبت ولا لا يثبت ولا يثبت هذا المذهب آخر وهو ان يثبت  
 مجرد الامكان بان يقال ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان القوي  
 ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحدى  
 الطرق المذكورة كما لا يخفى اذ في تأمل والعرض هذا المطلوب الاطلاع  
 على البراهين المتقدمة على هذا المذهب فان كلامها المشتمل على  
 ان النظر في الوجود والاجتماع ما يترتب في تقوية الاعتقاد **فصل** على معنى  
 ان يثبت منه فعل العالمة وتركه قول اي معنى ان شيئا لا لا لا لا لا  
 بحيث يثبت الفاعل عنه في اي وقت وفي اي مكان وقتا وموحيا  
 والعرض ان في الصحة ما ليس بالامكان بالنظر الى اذات الفاعل من  
 حيث هو فاعل فان الفاعل في تعريفه القدرة على ان يبرهنها  
 صدور الفعل والصدور وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور  
 بالنسبة الى الفاعل حيث هو فاعل والثانية يكون الفاعل محييا انشاء  
 فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بينهما ما ظاهريا مستقوما  
 بين الفعلين فالترافع بين الحلال والمعزلة ليس الا في قدم العالمة  
 مع انهما في ان ايجاد العالمة وعدم اليجاد مملكتا النسبة التي  
 بدون اعتبار الارادة واجبت اعتبار الارادة لا في جميعها  
 والمتناسب في نفس اليجاد المذكور من باب امتناع انعكاسه  
 نعم في ايجاد العالم مطلقا في الازالة لا حاجة في ابحاث تفصيل  
 المطلوب الذي ذكره التمس في الاستدلال الخواص بقائه اشارة  
 ان تأثيره نعم في وجود العالمين اليجاد بل في المذكور والالزم

قدم صورة **فصل** واجتبه ان تدرأه هذا الاستدلال انما يستلزم  
 الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين في ولا يجمع اجزاءه  
 قبل التمس اذ في تقدير هذا الاجود العاقل ان يعارض التمس ويقول ان  
 تقا في وجود العالمة ان لم يكن الاجاب بل في المذكور نعم يجمع الفاعل  
 بدون الجمع او احتياج التأثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر  
 حادث بناء على ما ذكره ان لو كان حادثا لوقف على شرط حادث  
 ويلزم التمس في الشرط الحادث متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال  
 عند التمس بل ان يقول العالمة قديم اذ لو كان حادثا لوقف على شرط حادث  
 لئلا يلزم التمس في الموجب لان ما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة  
 التامة في الحلول وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط آخر ويلزم  
 التمس وهو بدو عند التمس والحاصل ان القول بان الشي لو كان حادثا  
 لوقف على شرط حادث غير ممكن عند التمس والذات المعزلة لم عند  
 التمس بل لا انما العرض اليجاد بل في كونه في ستماله في مطلوبهم  
 يصح استعمال الاشعري لانه في مطلوبهم على ابحاث ان تأثيره نعم في العالم  
 ليس اليجاد اصل بل القدرة والاختيار في جوار وان ترجع الفاعل المختار  
 بلا ترجيح فقالوا ان كان تأثيره نعم في الحادث يحتاج الى جمع غير الارادة  
 قدم العالم والتمس في الحوادث وكلامه في خاص كلامهم ان تأثيره  
 بالاجابات بل بالاختيار بدون الوجوب والالزم بان يكون المرجع  
 ارادة الفاعل المختار والالزم قدم العالمة والتمس في الحوادث وعلامته  
 فالترافع بين الاشعري والعالمة ليس الا في شئ من اجزاء في قدم العالمة  
 حدونه وتأثيره في ان ترجع الفاعل المختار جازيا وبدو المرجع او لا

له في ذلك الدليل ثم  
 بقوله الموجه للمهم



بما لا يشعر به والقب في ثاخي لاسر المذكورين فانه وافق الحكمة في تحالها  
 الترخيم بدون المخرج واما إيجاد الحادث فعند لايقوقف على شرط حادث  
 بل على عدم الفاعل بالصلية في ترجيح إيجاد العادة في الوقت الذي اوجده هو  
 قابلا للإيجاب الخاص وهو الجواب وجود العالم بالنظر في عدم الفاعل  
 للغير ومصلحة الغير فالمصالح الإيجابية للغير مستلزم لعدم العالم لا  
 الإيجاب المطلق فالجواب في الاستدلال راسم سابقا بخلاف الأشعرى ومن  
 تبعه فاقضوا الإيجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله العالم  
 في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجد به ومن رجع غير يقول الارادة  
 وبالارادة والاختيار يمكن الترخيم بدون رجع فلا المص في شرح الانشازات  
 والتأويل بحدوث العالم افرقوا الى ثلث فرق فرقته اعترفوا بتجسيم  
 آن اول إيجاد بالحدوث لوجوده لذلك التخصيص غير الفاعل وحي  
 جهور قدما المعزلة من المتكبر ومن جري مجرم وهو لا يقولون بتجسيم  
 سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون عدم التخصيص صلي تعود  
 الى العالم وقرقة الفاعل بتجسيمه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا  
 حدوث العالم في غير ذلك الوقت مشككا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت  
 وهو قول القاسم الحق المعروف بالكلية ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا  
 بوجوده من التخصيص والكروا وجوده مستنده الى عدمه غير الفاعل بل ذهبوا الى ان  
 الفاعل المختار ان يختار احد قدوريه على الآخر من غير تخصيص في إيجاد  
 ابي الحسن الأشعرى ومن يحد وحدهم من المتكبر المختار بزمانه  
 ولاختلاف في المص اختار المذهب الاول والكره في الوجوب **قوله** يلزم قد  
 اي قدم الفعل المطلق الذي هو في العالم ولزومه للإيجاب بالمعنى المذكور

خونا من الترخيم على التعليل بل زعموا  
 الى ذلك وجود العالم لا يقتضي  
 بوقت ولا في آخره فاعلموا  
 وهو لا يشك في الفعل واعتقوا  
 بالتخصيص من

بني

بديهي ولا حاجة الى التنبه عليه كما سرت الاشارة اليه **قوله** اذ لو كان حادثا  
 لتوقف ذلك الوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق نحو ما كانت  
 الاشارة اليه محال لانه هذا الحدوث على تقدير الإيجاب بالمعنى المذكور  
 استلزام الحال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه **قوله** ان لا يلزم المختلف في  
 الموجب لتمام الحاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الإيجاب بالمعنى المذكور  
 فان في هذا العهد التوضيح قلت لا يخرج فيه لان الموجب لتمام مشترك بين  
 الموحطين المذكورين احدهما معنى بعض الحكمة والاخر معتبر عند المص وايضا  
 المختلف في الوجوب لتمام وان كان محال اجازان يكون لازما اجتماع  
 المتمايزين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث انزه المطلق وايضا ذلك  
 المختلف لان حدوث مطلق اثر الوجوب بالمعنى المذكور والحاجة الى اعتبار  
 توقفه على شرط حادث **قوله** ستعاقبة اقواله تقديره يلزم قدم الفعل  
 المطلق من حدوثه وذلك غريب **قوله** او بمجموعة لا يخفى عليه انه على هذا  
 التقدير يلزم تحلل المفعول عن الوجوب لتمام **قوله** اذ لو كان حادثا لكان  
 لاخطا على كونه على تقدير الحدوث لزم التوقف عن الوجوب وذلك كاف  
 فان قيل مرادنا من مقدم المذكور في قوله يلزم قدم بالتخصيص والعدم  
 بجميع الاجزاء ولذا قال اذ لو كان حادثا لكان اي الشخص واحدا بالجزء  
 لموقف على شرط حادث قلت الاستدراك باقرا قد سبق استخاله قدم  
 العالم سواء كان بالتخصيص والجزء او بالتخصيص وايضا لا يلزم مامر الاشياء  
 اليه سابقا لان الحادث لا يقوقف على شرط حادث عند المص فالوجه  
 في تقدير الدليل راسم سابقا **قوله** فالعقد ان يقول له لا يجوز ان يوجد  
 اقوال العدة في اثبات حدوث العالم لجماع الميتين والحديث المشهور

ح  
و



الذي لا دليل عقل عليه يعارضه وليس للتكثير الزيادة في هذا النوع من  
 للاجماع والحديث ولهذا قال الحكم والواسطة غير معقولة اي لا دليل على  
 عليه فتجوزها مع انه يخالف للاجماع والحديث غير مدققة اليه وايضا  
 الدليل العقلي قائم بان الحكم الذي لا وجود له باعتبار زيادة لا يوجد  
 وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال هبة الله في كتابه المسمى بالتخصيص وان  
 سنت الحق فلا يتصور ان يكون علم الوجود الاما هو بزي من وجه من  
 من القوة وعلاوة صفة الاول في لا يتصور لو كان بعيد الوجود  
 ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان العلم شوكه  
 في فائدة الوجود وكان لما بالقوة شوكه في اخراج الشيء من القوة الى  
 الفعل فعني هو الحكم والواسطة غير معقولة ان الواسطة في إيجاد  
 العالم الجسماني فليس فيه البرهان العقلي كما ان إيجاد الجواهر والاعراض  
 المفارقة للذات الوجود فها هو متحقق للبدء الاول في هذا لا ينافي  
 كون حركات العباد صادرة عنها **فله** اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة  
 اليه المناسب في الاحكام باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار  
 الارادة والوجود باعتبار الارادة فان الارادة عند الحكم غير زائدة  
 على الذات ولا على الذاتي ولا على العلم بالاصح فان قيل اذا كان الارادة  
 والعلم بالاصح غير زائدين في ذاتة نعم فكيف يمكن ان تكون الذات عن  
 المواد ليقضي الاجاب بالاعتق المذكور ولا في ذاتها كما كان المراد هو اجابة  
 الحادث على النحو الذي هو الاصح وكان مع إيجاد العلم بالاصح  
 اشقي الاجاب المذكور ولا وان تحقق الاجاب بمعنى استئالة الحكم  
 الحادث على النحو الواقع من الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم

انتهى  
 الدال على

الاصح

بالاصح كما هو الاشارة اليه وسينافى تحقيق ذلك انشاء الله نعم **وله** وهذا  
 ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار في المقول ان يقولوا  
 بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات تنافي القدرة والاختيار  
 الذي هو مراد المتكبر بوجوب الاختيار والارادة على نفس الحالة  
 يعني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كذا في الارادة فعل  
 فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالاصح  
 والحاصل ان الحكم ان العلة النامية عن المعلول في الزمان فكيف يتم  
 بانفكاك زادة الوجبة مع كونها غير زائدة على الذات عن فعلها  
 بالمراد في الزمان كما حكم به المتكبرين والافق هذا المقام ايراد تحقيق  
 شافى كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك  
 العلة النامية عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان مذكور في العلم بالقوة  
 بامكانه فان الحادث في ان الحدوث له علة تامة لا شبهة ولا  
 نزاع لا بد فوجبان تقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت  
 معه في الزمان فعل الحكم الى حد ما فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة  
 على المعلول بالزمان والازم اجتماع على غير متناهية مرتبة وهو  
 بطر باتفاق العقلاء وبذلك اندفع كلام الحكم على المتكبر في جواز  
 تخلف العلة النامية عن المعلول في تخلف المعلول عن العلة حيث يتخلل  
 زمان بين تحققها اصلا لا محض الخارج والاجاب في الزمان جازع عند الحكماء  
 بل يلزم ان يلزمه لما سوا ما يتخلل العلة النامية عن المعلول بحيث يتخلل  
 بينهما زمان وهي كذا يلزم من الحكم بان العليم مع الارادة القديمة علة  
 تامة لقوة الارادة باحداث الحادث الزماني في وقت محدد لا محذور

التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي  
 القدرة والاختيار والامر



من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بالرجح فلا بد من بيان امكان وكونه  
 بمنزلة القدم الذي يلزم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق  
 من ان العلم بالاصح هو المرجح فالذات تقتضي حدوث الحادث في ان الحدوث  
 بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصح وهي تفضيله وتحقيقه انشاء  
 الله تعالى الحكيم **قوله** بان يريد ان يترك ولا يريد الفعل هذا الترتيب باطل  
 لئلا يفتي ان الترتيب ساقط لصدور التارك وعدم الفعل **قوله** انما انما  
 الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر  
 هو الذي يخرج منه ان يفعل اي يريد الفعل وجب على الفعل ان يستأخر  
 ما ينبغي فانه لا يشا بان الامدح من جملة جود وتارادة الفعل بعد  
 حصول التمس في ارادة الالزام كبعث شيوخ المعتزلة والعبارة الثانية  
 في الاول محال يقال فان القادر هو الذي يخرج منه ان يفعل اي يريد الفعل  
 فيجب الفعل بالنظر في ارادة الذات وفي الثاني ان يقال ان اراد وجب  
 صدور الامر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا عليها  
 ولعل الشاخص في العبارة بقرينة تعلقه على المواد كونهذا ايضا في  
 ذكره بعد في شرح قول المصنف وتخصيص بعض الملة بالاجاد بدلا من  
 ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهبهم ان اشياء الارادة التي  
 على الذات قال المصنف في شرح الاشارات لما كان الغافل الخاف من  
 المتكلمين هو الذي تساوى مقدوراته بالقياس اليه فخرج هو قادر  
 احتاجوا الى الاشياء في سبب تخلصه من الطرف الذي يختاره فاشقوا  
 له ارادة متعقبة لذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد  
 عند الاشاعرة وغيره لا بد على علم عند الحكم **قوله** واعلم ان المعتزلة

الذي لا يؤولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل  
 اصلاح قولهم اما ان لا يكون بعض الاوقات اصح الصدور اما ان  
 الصدور في غير ذلك الاوقات هي اخوة لا اختلاف في ان يكون بعض الاوقات  
 اصح للصدور وغير راجع الى امتناع الصدور في غير تلك الاوقات ان  
 لم يتأكد بوجوده لاصح كما هو في مذهبهم من قول المصنف واما ان علم بوجوده  
 كما هو مختار المصنف في غير عبارات من واحد والظاهر المراد بالامتناع  
 الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المصنف هو ان الارادة مع انها غير زائدة  
 على العلم غير زائدة على الذات وان مختار الاوقات اصح للصدور ولا يعلم  
 بالاصح هو موجب وليكن ذلك على ذكر الاجزاء الثانية **قوله** واما حاله  
 وجود الامر وجب وجوده في كل نحو بان وجوده جود الاثر  
 بالارادة لا ينافي في امكان الزمن بالنظر في امتناع القادر فان التمكن  
 من الفعل وتركه انما يكون بالنظر في ذات القادر من حيث هو قادر  
 وهذا يتحقق في كل حالة الوجود والعدم وبعدنا يعلم انه يمكن للجوا  
 على اختيار كل من شيئين الترتيب **قوله** يعني مختارها احاد عدم الاثر  
 كلها عبارة عن التفكير في الفعل في ثاني الحال اعني ان يقول لا يجزأ  
 الحاضر في جود الفعل وعدمه فيعود السؤال الى القدرين فلا يتحقق  
 القدرة على المستقبل وحيث ان الجواز المذكور في قوله السابق في  
 الجواز ويعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة  
 الحادثة قبله او حيز وجوده فذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل  
 والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدلوا في ذلك بقوله تعالى وجوب الاول  
 منها انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليفها كالحاضر الايمان تكليف

سكنه



غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعة لكنه  
غير واقع بالاشاعة وكما قال الله تعالى لا يكلف الله شيئا الا وسعها التنازع  
منها ان القدرة يذمها كونه محتاجا اليها للفعل والمفعول عند الحصول  
لا يحتاج الى القدرة والمجوز التنازع حصول الفعل لا ينافي احتياجا  
الى القدرة التي هي شرطه فان حصول المفعول لا ينافي الاحتياج الى القدرة  
قلت وقد جرت العادة والادب ان تكليف الكافر في حال الاحتياج اليه  
في ثلثي الحال طارئة عليه بانه ان سئل الكافر في ثلثي الحال فلا قدرة فيه  
على الايمان وان سئل الايمان لم يكن كلفا فيه لاسيما التكليف  
بجصيل الماحول في ثلثي التكليف والقدرة التي هي شرطه ويكون  
دفع هذا الايمان بان يقال التكليف لا يتناول الايمان مقدور  
على تقدير وجوده واللام منه ان يكون المكلف في مقدور  
في اعتدائه وجد ولا يشترط كون القدرة بمجاعة التكليف على  
ان التكليف بجصيل الماحول انما يستعمل اذا كان حاصله بتجصيل  
استعمل ذلك التجصيل وحجاز استعمل التكليف حال القدرة لا يقال ان  
تكليف الماحول حال الفعل بتجصيل ذلك الفعل الماحول في ذلك التجصيل  
وان لم يكن حال الايمان تحت لانا فهو كمن في فائدة كونه سببا في  
التجصيل فانه هو الذي لا ينافي فائدة التكليف في هذا المقدور وهو  
الايمان لانه يتصور عند القدرة في الفعل وتركه وامامه في تحقيق  
الفعل فلا لانا في الايمان انما يكون فائدة حدوث التكليف لا  
فائدة استداره والحق ان الغرض المذكور انه ان اراد بالقدرة  
القوة التي هي مبداء التأثير سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل

والكسب

اولا كان تحقيقا قبل الفعل ومعه وان اراد بها القوة التي يكون مع جميع  
شرائط التأثير والكسب لتحقيق الامع الفعل وان اراد بها القوة  
التأثيرية التي شرطها عدم تحقق جميع شرائط التأثير لم يتحقق  
الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض المكلفين كما يعلم من عبارة  
بعض وايضا كان الدليل الثاني دال على تحقق ذلك الذهاب وان قيل  
لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع  
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جوابه قال شرط القدرة  
اشقاء شرائط التأثير وفي حال العدم تحقق شرائط التأثير في العدم  
وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود فلا تحقق القدرة  
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا الا يساعد هذا التوجيه  
قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان بقى هذا جواب قوله قال القدرة  
لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تتغير مع  
العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل تتحقق في  
الحال مع عدم الفعل في الحال فمما ذكره على الاشاعة في قوله ان الماحول لا  
يقدر على الفعل قبل وجوده **قوله** واشقاء الفعل ليس فعل القدرة  
اشارة الى ان ليس شرط اشقاء كونه لفعل متعلق بالقدرة كونه فعل  
الضد فان اشقاء الفعل يعبر ان يكون متعلقا بالقدرة وتحقق  
العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيسقط  
العدم وان يفعل فلا يستقر كون العدم الاصل مستقرا في الدنيا  
لا ينافي في تعلق القدرة بابقائه وايضا ينبغي ان يكون طرفا لغير انما المعنى  
الاستبعاد ان القادر لم يشاء فله يفعل فان اشقاء الفعل ليس



فصل الثاني في معرفة القوة التي هي في الوجود  
في الشئ **قوله** أي قدرة الله سبحانه وتعالى في  
أن إمكان الصدور عن الغير الإرادة على المقدرة إذا شئ الله  
لقد تصف بالمقدرة وكل ما له إمكان الصدور عن الغير له إمكان  
الصدور عن الواجب ثم سواء كان الصدور بالواسطة أو بلا واسطة  
فقدرة الواجب تعلق بجميع ماله إمكان الصدور عن الغير فيكون  
كون المكنة فاعلا مستلزما لأن المكنة باعتبار ذاته لا شئ محض وما  
كان كذلك لا يصح أن يصير موجودا يكون عنده وقوع جميع الممكنات  
بإيجاد الواجب ٢ وقدرة وفرض كون المكنة كمال الأجسام فوجد  
أن وجود الواجب ثم حركات الأجسام فأن إيجاد المكنة قادر  
على إيجاد الحركات والممكن أن قدرة الواجب المقرونة بجميع ماله  
التأثير لا سيما في الممكنات التي لها إمكان الوقوع بالنظر إلى العلم  
بالنظام الأعلى تارة واسطة كإيجاد البصر أو مطلقا مع  
الانقار في أن صدور غير الحركات في الجواهر بما هو من الواجب  
وأما قدرته على الإطلاقة في متعلقه جميع ما هو مكنة الصدور عن  
الغير **قوله** لأن أن الإمكان على المقدرة أقول لما كان الإمكان  
على الحاجة إلى المكنة والتأثير لا إمكان له في صورة الإيجاب المحض  
المذكور سابقا هنا والممكن في ذلك كون الإمكان على الحاجة  
إلى المكنة القادر **قوله** ولو سلم إلى أقول لما كان مقدرة المكنة  
لشئ مقدرة له ووجبا أنها جميع المقدورات الواجب بالذات  
ثم شمول قدرته لجميع المقدورات **قوله** فإن المكنة القابلة

بإمكان الصدور عن الغير إرادة  
لم يتصف

القادر على

قوله

أقول المكنة لا يتصف بالإمكان  
لا مجرد ذاته بل باعتبارها  
المتعلق في ذاتهم **قوله** هذا الاستدلال الرباني لا يتصل به لا فيكون  
المتغير في وجوده بل في ذاته فلهذا لا إشعار به بل  
اعتقد وأن ليس لنا تأثير ثابت الغير واجب لوجوده ففعلوا  
كون مكنة غير مقدور للوجوب بأنه مكنة غير مقدوره لعدم  
إمكان صدور غير الغير فإن كمالها مكنة صدور غير الغير فاعلا  
يصدر عن الواجب لذات وأما على مذهب المكنة فذو المنع  
المذكور بأن يقال كمالها مكنة صدور غير الغير مكنة صدور غير الواجب  
باعتبار كونه فاعلا أي بدون اعتبار كونه مرتباً وعالم النظام  
الخاص لا يلزم من كون شئ مكنة صدور غير الغير كونه متعلقاً  
بقدرة الواجب سبحانه لجميع شوائب التأثير **قوله** فعلى قاعدة  
الاعتزال في القول على قاعدة أن يلزم الإجزاء أن يكون خصوصية  
المقدورات مكنة ما نعتز بقوله القدرة الشاملة لجميع شوائب  
التأثير ثم تعلق الإرادة بالإجزاء أن تكون الخصوصية مانعة  
من تعلق مطلق القدرة بعقود أن إرادته لا تملك تقع بقدرته  
**قوله** وعلى قانون الحكمة أقول على قانون الحكمة لا يمكن أن يوجد  
وغيره إلا واجب لوجوده بالذات وكما في إمكان قبول الوجود  
فإنما يوجد عن الواجب لوجوده بالذات المكنة هو باعتبار ذاته  
موجود فإن المكنة الذي ليس له وجود في ذاته فبعدمه  
فإن إضافة بالإيجاد ثم قبول الوجود وقبول الحركات يتحقق

يلزم

الخصوصية



عندهم في الحركات بدلت على ذلك انفسا ايضا من غير ان **قوله** جاز  
 ان تمت هذه الحادثة في هذا في وجوبه بحدوثه واما كون **قوله**  
**قوله** وعلى التقديرين لا يكون في لا يخفى ان المدعى ان نسبة  
 الذات مع اعتبار كونه غير العلم والارادة لا يجمع المكنى الى  
 لها امكان صدور عن اوليها على سواء وان نسبة الذات  
 حيث هو بدون اعتبار كونه غير العلم والارادة بالنسبة لجمع  
 المكنى الى لها امكان صدور عن الغير على سواء ولا خلاف في  
 صدق هذا في الحقائق **قوله** اعظم الشبهة الشبهة  
 طمان الله ما خفى بعض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد الشر  
 الواقع من مقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة  
 احتمالات احدها الشيء الذي لا يتغير فيه اصلا ونسبها للشيء  
 الذي لا يتغير فيه اصلا ونسبها للشيء الذي يتساوى فيه التغير  
 والشرور فيها ما يكون غيره غالباً وخاسماً ما فيه غلبة الشر  
 وذات الواجب بالذات لا يمكن ان يصير مبدلاً للشر وجهان  
 يصدر عنهما فتعاني من الاقسام المذكورة اى القسم الثالث الذي  
 ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي فيه شرية غالب اى تزلزل  
 الغيرة الكيفية لاجل الشر القليل شر كثير فتقوله الشبهة من الله لا يصح  
 مبدلاً لما فيه شر بل انما هم بان الله نعم مبدلاً لاشياء غير  
 غالب وقد تناخرا وسطوا المذهب المعلى الاول بذكر الكلام في  
 دفع شبهة التثنية **قوله** وكما علم ارادوا وعلى هذا يكون  
 بالظن هو العدم **قوله** والمجوس منقطع في قال المجوس ان ايجادهم

بمن

ليس لغيره اى الشبهة **قوله** فيزدان او جذا هو من يكون جميع الشر  
 انما يصدر من اهور مز **قوله** والجواب منع قوله الواحد لا يكون غيراً  
 الآثم الا ان يراد من قوله غيراً ما يكون غيراً محضاً ومرفوعاً شريراً  
 شرراً محضاً ولهذا علمها البعض من الوجود الذي هو غير محض لعدم  
 الذي هو شر محض ويزاد ما الله الشئ والحاصل ان شبهتهم ما ذكر  
 ودفعها انما يكون بمقتضى **قوله** والاحكام اى احكام افعالها  
 بان تكون خالية عن وجود الظلال والنقصان ويتبين على حكم ومصلحة  
 تدل على قطع علمهم بالافعال فيكونوا اسقطين عن العلم **قوله** والبرهان  
 اى مجرد الواجب هو على الشرور كونه غير جسم وغير جسماء وفي تحقيق  
 كونه غير محتاج الى الاضطرار بالغير بل كونه محض الوجود والحقبة للشر  
 من الجدية والاصحاح بل على غيرهم بذات اولاً ثم بواسطة بل على غيرهم  
 بافعالهم وفي هذا الدليل استمرارية ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر  
 الا لا على التثنية والذوق **قوله** واستدلوا على ان نسبة هذا الدليل على  
 تغيرها اسمها ما يدل على قبولها جميع الموجودات كذا كانت او  
 جزئية بعد ضمها الى دليل الشر والحقبة على غيرهم وعلى هذا يكون قوله  
 والاخير علم اى لا اختياراً ما يدل على عدم العلم لكن نسبة صرفه للتباعد  
 ويمكن ان يحمل هذا القول على دليل آخر من ان على اصل العلم  
 ونحوه احدهما ان يقال انه تعالى ما كان مبدلاً لجميع الموجودات  
 التي منها العلم بذكرها لا شبهة كان عالماً بالتباعد لكونه المفضل  
 اشرف والكل من اشرف ومن كونه نعم عالماً بالتباعد ومبدلاً لجميع الموجودات  
 علم كونه تعالى لجميع الموجودات معقولة كانت ومحموسة بحسب

بمن



كانت وجوبه ويكون ان ثبت هذا العلم مطلقا ثبت العلم  
بلا تقيده بشت العلم جميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى  
لما كان مبدأ جميع الموجودات التي فيها الصور والاعيان  
لجميع العلوم على العلماء وكان في ان العلوم واما في كنه  
عالمها فثبت باحدى الوجوه المذكورة في حيث انهم عالم جميع الموجودات  
**قوله** اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وخطف  
انه لا يتصل بحد من العقلاء علم الواجب بالذات نعم بل البعض نفوا  
العلم التفضيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان فثبت انهم ان هذا  
هو العلم كما يدل عليه دليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم  
بلا تقيده انما نفوا العلم المراد على الذات كما ثبت في كلامهم **قوله**  
وجاز ان يكون فوجه ما نفوا العلم الاى جاز من هذا المثال في قوله  
نظرة والاولى ان يقول وجوز والاصل ان نظام الموجودات  
على وجه يمكن ان يوجد على سبيل وصار في يوم خلاف ذلك كما  
اليه الشافعي **قوله** وخطف الضم على بعض العقلاء جاز هذا  
اشارته الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ان فيه **قوله**  
ويستلزم كونه عالما بالادلة السمعية اقول لعلمهم تسكوا في  
عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت وجزئية لادله  
السمعية ولا يردنا وورد عليه **قوله** وان لم يخطر بالبال  
كون المرسل عالما اراذ بالخطور والخطور التفضيل فيكون  
الاتفاق بما يحصل من الشرح لا اصل العلم ان لا يكون  
معقولا الا بالشرح فيرد عليه اوردنا ان بقوله والظ

ان اراد بالخطور  
حصول العلم

ان هذا كجربة والاولى ان يحمل كلامهم على ما عرفنا من العلم  
والقدرة لجميع الممكنات كما اشارنا بالشرح وايضا يمكن ان يقال  
انه اراد من تستلزم كونه عالما بالادلة السمعية من العلم  
العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان في لا يرد عليه لاراد  
المذكور **قوله** وكل مجردة على اصل كلامهم منها ان المنافع من  
التعقل انما هو المادة وعلاقتها قاله منبارة كناية عن  
بالفصل ولما كان وجود المحسوس والمفعول في ذاته وجوده  
لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسة ومعقولة لم  
يجمع ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدرك ذاته  
يجب ان يكون وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته  
فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي  
تدرك ذواتها لا يصح ان تكون مقارنه لمادة والا كان وجودها  
لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فالها يجب ان تدرك  
ذواتها والا كان وجودها لغيرها **قوله** فيكون محسوسا  
عز ذاته لمقارنه للمادة غير مدرك ذاته وبهذا بهذا ان  
المقوى الحسية كالصور والسر والذوق لا تدرك ذواتها  
ثم قال في الفصل الذي لبيان اعتدال المعقول اذ قد علمت  
ان معقولة الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد  
فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له ولذا كان وجوده  
لذاته كان معقولا ذاته وقوى الموجودات هو الموجودات  
من ثلاثة الميمنة واصنعنا الموجودات ما حقيقته القوة وهذا

نفس

نفسها



هو الحيوي فوجوده أقوى الموجودات فهو أقوى من العقل  
 انتهى قوله واعتقدنا لوجوده من حقيقة القوة إشارة إلى  
 حقيقة كون الحيوي غير معلوم بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والاشارة  
 وليس الحيوي وجودا بالفعل في حد ذاته فليس على ظهوره ان يكشف  
 لانها اذا ظهرت والاكتشاف ليس الا لوجوده وبذلك يندفع  
 اعتراض الاشواقين بتأويل المشايخ من ان العقل حضور الهية  
 مجردة عن العالمات بالمادة بل هي مجردة عن المادة وهو حاصل  
 في شأن مجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالمها ذاته  
 وهو انه لو لم يكن في كون الشيء شاعرا بنفسه مجردة عن الحيوي  
 لكانت الحيوي شاعرة بنفسها وليست هي بهذا لغیرها انما هي  
 لنفسها وهي مجردة عن الحيوي الاخرى اذ لا حيوي للحيوي وعلى  
 تغيير نفسها ان هي الغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك  
 بان عدم الغيبة عن الذات مجردة عن المادة البعد عن الذات اسما  
 بعد الشيء نفسه وان معنى بعدم الغيبة الشعور الكافي فوهم  
 كل مجرد غير غائبة بذاته متوغا وله جميع جعته دليل على كون  
 مجردة لما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ورفع هذا الاعتراض  
 بان يقال ان مجرد مجرد مجرد عن الحيوي دليل على العلم لا مجرد  
 الموجود بالفعل في حد ذاته عن الحيوي دليل على العلم فاندفع  
 الاعتراض بالحيوي فان الوجود هو الظهور واستلزم له الموجود  
 بالفعل الذي هو موجود نفسه اي غير قائم بالغير بل نفسه  
 ونظير هذا ما قاله الاشواقيون من ان النور مجرد عالم بذاته

لا

لا انه نور لذاته ولا لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد بذاته  
 العقلاني نازلتان من قوله المشايخ من ان كل عالم بذاته فهو مجرد  
 وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود مجرد عن  
 المادة هو غير محقق بذاته ففقد وجوده اذن معقولية  
 ذاته وعقلية ذاته فوجوده اذن عقل وعالم ومعقول وبان  
 ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو مجرد عن المادة وعالمها  
 ليس منعكس الموجبه الكلية موجبة حتى تكون كما يكون مجرد  
 عن المادة فهو معقول الكثر مجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل  
 او لا يصح ان يعقل وحق ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن  
 ان يعقل فاذا كان انما يصح ان يعقل اما بان يتغير فيه شيء حتى  
 يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير كالمعقول  
 في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى مجردة عنها المادة حتى  
 يصير معقولا كالمعقول الحكم لا يصح في مجرد بالفعل فاذا كان مجرد بالفعل  
 لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فيكون  
 اذن معقولا بالفعل فهو عالم لذاته فانه ان لم يكن عالما لذاته  
 لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل انتهى  
 قوله وبما الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية  
 مجردة علمية وشاعرية بالية ليس الا مجردة وفي الخلق حكم  
 الحكمة بان كل مجرد عالم وكل معقول مجردة عما في النفس  
 من احوال النفوس مجردة الانسانية وادراكها وقد تبدل  
 على اثبات علم الباري عز وجل بان العلم كمال مطلق لوجوده حيث

كثير



هو وجوده وكل ما هو كذا فهو متبع على الواجب لذاته وكل كذا متبع على كذا  
فهو حاصل له بالعلم اذ هو حاصل اعتبار ذاته **قوله** والثاني انه تعالى  
علم بذاته لا يتحقق بالاعتبار المتبع على هذا الوجه والاول ان  
عبارة في احد المعاني المشتهرة المذكورة سابقا **قوله** اما الاول  
فلان العلم لا يتصوره على الوجه الذي في المواقف وسرجه هو ان العلم  
يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان العقل  
حسوس والماهية المجردة عن العلم والمادة التي هي الجوهر العظم بذاته  
وهو حاصل في ذاته لان ذاته مجردة غير غائبة فيكون عالما بذاته  
واما الثاني فلانه سدا لا مساواة والعم بالعلم بوجوب العلم بالعلم لا يتصور  
التم عبارة الى ما ذكره واورد على سبع الانتقادات التي ذكرها صاحب  
المواقف وعقل اعز از فاع العقل الاول لا يتحقق حقيقة العلم  
اسا حضور المعلوم عند العالم وما هو لازم له وعلى التقديرين  
يندفع المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل **قوله** ويرد على الثاني  
قد عرفنا ان علم المنع سدد في بان العلم اما الحضور والذكور وان  
يلزمه كماله لا يتحقق على التقديرين ليرتفع المنع نعم هذا المنع انما يتوجه  
على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو  
لازم له لا يكون بدنيا بخلاف عبارة الشئ فان كون العلم عما ذكره او  
عما هو لازم له بدني لا يتصور فيه ودفعه عن عبارة عما ذكره لا ينافي  
اليه من ان كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته  
تحدسوا من ذلك ان تعقبا عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحضور الثاني  
وبذلك يحصل المقصود كما هو **قوله** فلا يجوز ان يشترط في عدم جواز

العالم

عبارة

المتن

اشترط المتعارفات بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بوجوب العلم الانسان  
نفسه واما كون الحواس غير عاللة بانفسها فهو ما يكون لا يكون فاعيد  
مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاول في هذا المنع على  
تقدير ان العلم لا يتصوره من عدم الغيبة المشتهرة على قول لان ذاته غير  
غائبة عن ذاته فيقال لان اريد بعدم التقيد الغيبة عدم البعد عن  
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغير عامر الامور التي لا تتصف  
بالعلمية وان اريد به الشعور والاكتشاف فهو لا ينافي ذاته غير ينافي  
مبني من ذلك الدليل على تقدير ان فوجبان بعين الجود والا  
في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف مع الاجل انه قد  
المنع الثاني يمتنع الى الشبه المذكور في عدم كون العلم شرا وطا  
بتعارف العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفنا ما مر  
**قوله** واما ان العلم بالعلم في وجوب العلم آه اقول خلاصة الدليل  
الاخترا ان الواجب الوجود في العلم سدا لا يتصور فيكون عالما بذاته  
وذا ان نعم علمه فاعليه جميع المنع اما بغير واسطة او بواسطة  
سنة فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال تعالى الا يعلم من خلقه  
هو اللطيف الخبير فان الحكم بان العالم العال بذاته عالم بما صدر  
عنه بدني وليعلم ان الواجب الوجود علم احد ما علم كما في احكام  
وهو غير ذاته نعم وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير من ذاته  
لاكتشاف جميع الموجودات فالغيبا ربان ذلك حقيقة حقيقة  
بصدر عنها مفصل المعقولات كما ان عقول البسيطة عندنا  
عالمه للعالمات المفصلة وكذا المعقولات البسيطة عندنا موجود في

ان



عقولنا ومنها من وجوده ومعنى العقول السببية هو انه كما يكون  
 بينك وبين انسان مناخلة فاذا تكلم بكلام كذا فخطوب الى جوابه  
 ثم تفصيله شيئا فشيئا الى ان تملأ دستانه كما غلب على اعنقه اسند  
 تجريد الشئ في الشهود العلى الكا كان ذاته تعالما بذاته و  
 بجميع الملكات وعلما ومعلوما والمعارين بزهدها على اغاها بالاعتناء  
 والاشارة الفار الى حيث قال لاجل الوجود مبداء الكل فيضوه  
 ظ فله الكل في حيث لا كثرة فيه فهو حيث هو ظ فله الكل في ذاته  
 فعمله بالكلية ذاته ونظرة بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكلية كثرته  
 بعد ذاته ويحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ذاتها  
 علم تفصيله هو عينه اوجده في الخارج والدارك وبما يتبعه  
 احد هما ما يعرف عنه بالعلم والنور والعقل في الشريعة والعقل  
 الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعلم الذي هو اول  
 الخلق فان حاضره ذاته مع ما هو مكتون فيه عند التوحيده  
 فهو علم تفصيله بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واما  
 بالنسبة الى الحركات وثانيها ما يعرف عنه في الشريعة بالافق  
 المحفوظ وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول الفلكية المجردة  
 عند الحكماء فالافق المحفوظ حاضره ذاته مع ما يشق فيه من  
 صور الكلية عند الواجب لوجود فهو علم تفصيله بالنسبة الى  
 المرتبة التي هي فوقها واما ثالثها كتاب المحو والابتن وهو العلم  
 الجسماني الذي يشق فيه اصور الجزيئات المادية وهو المنطبع  
 في الاجسام العلوية والسفلية فهو هذه القوى مع ما فيها

هذا  
 يقال

من النفوس حاضرة بذاتها عند ولجب الوجود نعم ورايها  
 الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحكامها  
 فاتها بذاتها حاضرة عند ولجب الوجود في مرتبة الابدان  
 والماصل ان جميع الملكات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت  
 صورة ادراكية او موجودات هيئية حاضرة بذاتها عند  
 واجب الوجود في مرتبة الابدان في علوم باعتبار وجودها  
 باعتبار وجودها على الحقيقة المذكورين في الاشكال الواردة على القوى  
 بان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم من حيث ان كان وجود  
 المعللة تغاير وجود المعلول انما على العقول المذكوران حضورها  
 غير حضور معلولها في ان يستلزم حضورها غير حضور المعلول  
 فهذا الحضور با بطرق الارشام في ذات المعللة لزم كونه ذاته  
 تعالما لا كثرته وكونه قابلا لا فاعلا لشيء ولعدم مرجعية واحدة  
 وبطو او بطرق في المعلومات بذاتها في ذات المثال الاطلاقية  
 وقد ثبت بطلانها او بطرق يعرفون قيامها بامر اخر غير ذات  
 المعللة فلا يكون صور داخلية للمعللة لان الصور القائية بغير  
 الشئ لا يكون علما لذلك الشئ ولو فرض ان يكون ذلك الامر  
 الله لا ادراك للمعللة كما ان الحق لا ادراك لنفسه كما ان الله  
 لذاته محتاجا في ادراك المعلومات الى الاله وهو بطو ومثلها انه  
 لو كان العلم بالعلم مستلزما للعلم بالمعلوم لزم ان يكون جميع  
 ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التساوي والاشارة  
 لا علم بمعلول هو عين ذاته وقد ثبت ان حضور المعللة مغاير



لم يورد على ما اتى في السؤال الاول فبان يقال ان حضور  
 المعلول في الوجود في الامكان بطريق قيامها بذاتها والحق لا يلزم  
 الاطلاعية كما لا يخفى من حضور الصور الا ان سواها كانت  
 محسوسات او معقولات فبطلت كونها قياما بامر اخر خارج عن ذاتها  
 عند الوجود بل لا يحد ذلك فان مناط الاتفاق بالعلم  
 من الامور المتشابهة اما العينية واما العقول واما الحضور ولا  
 في استباح الوجوب بالذات للمعلول في امر غير كالحضور الامر  
 القائمة بالجوهر عند اول جزمه واما اندفاع الاشكال الثاني فبان  
 يقال ان اريد بتوحيده في العلم بالعلم التام لها مستلزم العلم بالمعلول  
 قبل ايجاد المعلول فان اريد العلم بالمعلول هو العلم بالعلم المتعلق بالاجمال  
 الذي هو عين وجود العلم الغير الغائب عن ذاتها والعملي التفتيشي الذي  
 هو مغاير لما في العلم او العلم الاجمالي ليلزم من تقدم العلم بالمعلول  
 على جميع الاجزاء لئلا يحد ذلك في القول بان حضور العلم مغاير لحضور  
 معلولها مما يجزى في العلم التفتيشي وان اريد العلم بالمعلول العلم التفتيشي  
 كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علم بالعلم بذاته مستلزم  
 العلم بالمعلول سواء كان قبل ايجاد او معه امكان اختيار كل واحد من العلم  
 الاجمالي والتفتيشي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الابدان  
 سبوقا العلم الاجمالي بل لا يحد ذلك وان اريد به ان علم بالعلم بذاته  
 مستلزم العلم التفتيشي بالمعلول حين ايجاد كان صحيحا بلا محذور  
 اذ لا يلزم منه سبق العلم التفتيشي الذي فيه يلزم مقامه فليس  
 له على جميع الابدان ان العلم التفتيشي وهو اساطير الحكماء

الكم

بالعلم

في علم الواحد لا يحد العلم بالعلم كان ولو لم يكن معه شيء فاول ما صدر عن الصور  
 العلمية للوجود ان العلمية ثم اوجبنا لوجود العلمية معنى في ما جاز في  
 العلم المقدم وقد اشبهنا به في عينه الى هذا الحد بقوله وان كان  
 واجبا لوجوده في علم ذاته فيعقل ايضا لوان ذاته والابس بعقل ذاته  
 بالذات والوانم التي هي معقولاته وان كانت احرازها موجودة فيه  
 فليس يتصورها او ينفع منها فاما كونه واجبا لوجوده بل لا فهو بعينه  
 كونه مبدل للوانم اي معقولاته لما يحد عندنا فاما عند غيره  
 وجوده وجود تاما وانما منع ان يكون ذاته محلا لاعتراضه فيفعل  
 عنها او يستلزمها او يتصرف بها كما لا يحد به بحيث تصدق هذه الوانم  
 الا في ان توجد له فاذا وصف بأنه بعقل هذه الامور فانه في وصفه  
 لا يحد عند ذاته لانه محال لوانم ذاته في صور معقولاته لا على  
 تلك الصور تصدق عندنا فيعقلها بل على تلك الصور ولو كانت مجردة عند  
 المواد فتصير عندنا وهي معقولاته له فبطل وجودها عندنا فبطلت  
 له معقولاته اذن فعليه ان يفي فان قيل قد قال في هذه الكلمات  
 وليست بحد اي الوجوب بحيث يحصل له تلك المعلومات بالوجد بحيث  
 تصدق عند تلك المعلومات وليست هو الذي لا له تلك الصور بل هو الذي  
 يتصور ان تصدق عند تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كونه عندنا  
 وجزء بسيط وبان ذلك ان عقولته حقيقة تصدق عندنا مفصل  
 للمعقولات كما ان المعقول السبب عندنا علمه بالعلميات المتضمنة  
 اخرى ما علمته سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عينه في  
 ذات لما كان في الكلام السابق من الخلق الى اختار من ذلك ان

فان

الكل



للمعنى نحو ان جميع الابدان العينية مسبوقا للعلم الذي يدعى بالذات  
 وجب على الكلام الاخير وهو قوله وجود تلك المعلومات مع كونه عينية  
 على العلم المتقدم على العلوم العقلية المقدرة على جميع الابدان العينية  
 وهذا العلم المتقدم هو عبارة عن العلم الذي هو العلم بالعلوم  
 العقلية والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب في جوهرية  
 جميع صورها في الملكات وهو اختيار اسال المذهب في مذهب  
 يكون الجوهر الاول هو مسبوقا للعلم المعاني لثبات الجوهرية في خلاف  
 المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوقا للعلم الزايد  
 على هذا المذهب وصاحب المذهبين متخير بين مذهب المذهبين  
 في كل منهما واختاره في اشارات المذهب الاول كما يدل على عبارته  
 ولعل ذلك لا يتقاربه ان في المذهب الثاني في الاختيار بالذات  
 الجوهر العيني الاول يستلزم ان الاختيار لا يوجد بدو العلم العقل  
 المتقدم على العلم نحو ان الاتحاد وهذا النوع العلم لا يكون غير ذات  
 الواجب في علمه ان تزيه ويوجد هذا الاختيار اختيارا تبعية من  
 صاحب الملائمة ومبنيان واما المقدم في مذهب العلم الحكيم  
 المتقدم على الابدان الابال اشارية واما في شرح اشارات فهو  
 يتألف منها فاختار المذهب الثاني في المذهب الاول في الامور الدورية  
 في الاشكال المذكور في سابقا وشارفه الذي اورد في الحق والذات  
 ذكره او لا وما يدل على ان هذا المذهب الذي اختاره هو المذهب  
 المختار عند الله سابقا في الرسالة الخالصة في تحقيق العلم وهو انه  
 كان ان الكاتب لا يطلع على من يكون الكتابة سواء كان مباشرا

اصل  
 هذا المذهب

للمعنى

للكتابة او في غير ما شاع بها اعتبار ان تلك العلم لا يطلع على من يكون ان  
 يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن ويحتمل ان يكون  
 حال الاستحضار اعتبارا في حق اسم العلم على الاس الاول في الاعتبار  
 الاول وعلى الثاني في الاعتبار الثاني والعلم الذي يكون منه ذاتا مطلقا  
 بالاعتبار الاول وموتد لنا لاعتبار ولا يحتاج في كونه علما في شيء  
 غير ذاته والعلم هذا الاعتباري واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني  
 فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم في هذا الاعتبار يستلزم  
 يستلزم المعلوم وادراك الاول في العلم بالاعتبار الثاني اما ان يكون  
 بغير ذاته الاخير ويتجدها تلك الملائمة والملائمة والادراك والاعتبار  
 الا بالاعتبار واما المعلومات التي هي منه فيكون باعتبارها  
 ويتجدها تلك الملائمة والادراكات ولا يتعدى ان الابدان  
 ويغيرها الملائمة قال صاحبها راجع الى ذكره في مراتب العلم  
 المتعبد في الغرض من هذا المقول هو الاطلاع على مذهب الحكماء  
 هو حقيقة ما هو مختار المقدم في الله سبحانه **قوله** والتغايير  
 اعتبارا في التغايير في العلم والمعلوم والعلم في علم الاوراق في  
 اعتبارا في التغايير في العلم والمعلوم والعلم في علم الاوراق في  
 العلم الموجودات العينية والصورة الادركية لهذا الكلام جواب عن  
 كلام السوال الذي لا بد من العلم بالاعتبار في العلم والمعلوم في  
 الملائمة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول في علمه بالذات والجواب  
 ان التغايير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الخضوع عند العلم  
 وذلك لا يقتضي المعيار الذي في تأييد ان العلم الحقيقي امر يكون



سبب الاكتشاف للعلوم فوجرت حقيقة المفارقة بينهما فلا يصح القول بان  
 العلم غير المعلومات كما حكم به المحققون ثم الاول بعد ذلك والمعلوم  
 الذي على معلوماته بالذات كذا ذكره والجواب ان المعارف لا اعتباري  
 كاف في ذلك فان العلم بالصورة العقلية عنها فالصور العقلية  
 التي هي معلومة بالذات مع العلم بها هي من حيث هي مكتشفة معلومة  
 ومن حيث هي مكتشفة بذاتها علم وايضا من حيث هي فخر عنه نعم العلم بالعلم  
 لا استلزامه للشيء ضرورة مفارقة العلم بالعلوم فاشارة الى العلم  
 بقوله والمعارف اعتباري واما تدوير السؤال والجواب عنه فخرج  
 ذكره الشافعي بالاساس على انه لا يصح ان العلم والعالم والمعلوم  
 واحد في هذا الاول كما ذكره في الحاشية السابعة **في**  
 ومنه من قال في قوله والحد المضاف الى الاشياء ان يقال ونعم  
 من العلم ان العلم يستعرض صور مفارقة للمعلومات الخارجية وهو  
 صاحب الاشارات وهذا العلم في الجواب عن الاشكال الاول  
 الاستكمال المذكور في سابقا ان معلوماته معلوماته تصور سببا مستقرة  
 في ذاته نعم وذلك لا ينافي وحده الثانية ورد في شرح  
 الاشارات بان ذلك مخالف لما علمهم ثم بان العلم لا يستند  
 صور مفارقة للمعلومات الخارجية بقوله اما في الاحتجاج في  
 ادراك ذاته للصورة غير صورة ذاته المتعاقبة هو هو ولا يحتاج  
 ايضا في ادراكه احد في ذاته لانه الى صورة غير صورة ذات  
 التعادد التي هو هو واعتبر في نفسه ان تعقيل شيئا بصورة  
 تصورهما او تصورهما في صانع ذلك لا ينافي ادراكه

السليل  
 كما عرفتم

في علمه لا ينافي في ذلك ومع ذلك فانت لا تعقل ان الصورة متغيرة  
 لا تعقل ذلك لان الشيء لا يكون تعقلا ايها من غير ان تعقله  
 الصور في ذلك بل انما تعقلها عن طريقك المتعلق بالذات او شيئا  
 الصور فخطا على سبيل التوكيد وان كان حاله مع ما وجدته  
 يشترك في عينه في هذه الحالة فانت في حال التعاقب مع ما وجدته  
 لا تفرق بينه وبين ذاته فغيره في ذاته فانت في حال التعاقب مع ما وجدته  
 العقلية في شرط تعقلها ياها فانك تعقل ذلك مع انك تست  
 جعلها انما كان كونها في الصورة في شرط حصولها انك  
 الذي هو شرط في تعقلها ياها فان حصلت تلك الصورة لك فوج  
 آخر غير الجوار في حصول التعقل في غير جوارك ومعلوم ان  
 حصول الشيء لفاعله في كونه حصوله لا غير ليس دون حصول  
 الشيء لفاعله فان ذلك المعلومات لذاته لفاعله الفاعل في ذاته  
 في غير ان تعقله فهو عاقل ياها فغير ان يكون في حاله فيه  
 فاشارة الى صديقه في قوله ولا يستند العلم صور مفارقة  
 لما كان البيا الى سهل الماخذ ياد في توجهه لم يثبت له ورفع  
 النظر المذكور لانه مشتق الحكم المردود المذكور **في** لان الجسود  
 اليه اشده معيانا لحدده ان حصول مجموع المعلومات التي فيها  
 الصور لا ادراكها لفاعلهما الفاعل لذاته المستغل في الفاعلية  
 اشده تاثيرا في ذلك الا ان حصول الصور لا ادراكها لفاعلهما  
 الفاعلية التي لا تكون جارية الا بالاشارة كما سبق في تعقيلها في ذاتها  
 ان حصول المعلومات للفاعل المستغل بالاشارة في كونه حصولا







لزم من العلم بالعدم المذكورة فهذا أصلان صفتان وبسطت المصلحة  
كيفية لطلوعها فجميع الاستبيح الكلية والمفردة استقاء الله تعالى  
فصل الله بينه وبينه من حيث أن العلم بالعدم معاني ثلث أحدها ان  
لا مطلق المصدق في العلم بالعدم من علم ويعلم وهو العلم بانها ما ليس  
به النقص وهو العلم الحقيقي المظهر للواقع الذي لا يتغير ولا يتبدل  
الغايبة او غير المتغير عنه ذلك وثالثها ما يتغير به عن الاستقصاء  
المستكشفات بالذات وهذا هو العلم بالانجاف المذكورة انتم جميع  
السؤال الثاني المشهوره ان العلم بالعدم صيغة العلم بالشيء من  
العلم فحيث ان يكون العلم قائما بالعدم فلا يصح كونه غير العلم بالعدم  
لا كونه غير المعانوم المبرر بالعدم كما ورد في قوله بان يقال ان صيغة  
العدم اذا كانت من العلم الان لا في المصدر والى العلم الذي يصح ان يكون  
غير العلم بالعدم من العلوم انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العلم  
ما خورده من العلم ان شقاقه جعلي او مجعني وانسب اليه العلم الحقيقي  
سواء كان غير العلم القائم بنفسه او اربط به العلم نظيره وانما  
يقل في صيغة الموجودات ما خورده من الوجود الحقيقي وثانيه ان العلم  
المذكور الذي اختاره المصنفين ان يكون الصادر للاول غير هو  
بالعلم يحتاج الى ان وهو من حيث هو علم مستقيم عليه وسببه ليس  
حيث هو علم هو العلم بالعدم وبسببه تكلف من الله اولي من ان يكون وجود  
في الخارج وان كان غير العلم بالذات لكنه بفارزه بالاعتبار  
فهو من حيث لا علم مستقيم عليه وبسببه من حيث لو انه وجودا في  
الخارج والمدفاعة بان يقال ان الصادر الاول لا يمكن ان يكون

بالعلم الإجمالي المذكور الذي هو جامع للمعولات والتعقبات إن بقا  
 أن هذا العلم الذي هو عبارة عنه قسمان فخصي في النسبة إلى الصاد  
 الأول وإجمالي بالنسبة للجمع أمثال الأول فلان نسبة العالم  
 إلى ما يقع فيه خصوصية شكل الشيء الذي يتغير بغيره الصورة  
 الإلزامية المخصوصة للشيء الذي يتغير إليه وأما الثاني فاحتر  
 قال صاحب الشفاونه وإنما إن المعقل المعقول قد يؤخذ من الشيء  
 الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود  
 بل بالعكس كما أن العقل صورة بنيانية مختص بهم تكون تلك الصور  
 المعقولة محررة لأعضائنا لأن توجد فلا يكون وجدت فعقلنا  
 ولكن جتنا ما هو حدث ونسبة العلم إلى العلم الأول والواجبة  
 البناء إلى الصورة المبانيه سواء فاعلم أن في ذات الغايه المطبق على  
 الشاهد الحاضر وفي الحقيقة يندفع السؤال الثالث الذي هو أن  
 العلم الإجمالي الذي نسبته إلى جميع المعولات على ما ولا يصح أن يكون  
 منقاد الصدور وخصوص الصاد الأول والرابع أن فكيف صح أن  
 يكون أمر واحد عمالبا الأمور الغير المتعاقبة فاندفاعه بان  
 ذلك جانب من العلم الإجمالي الخامس أن القوم قد تصوروا بان  
 العلم النقطي هو إيجاد المنكشف بذاته وكلام الكتاب يدل على أن العلم  
 المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه **ك** لا يقع الجزئيات المتغيرة  
 سواء كانت مادية أو غير مادية موجودات غيرية أو صوراً  
 إدراكية محسوسة أو معقولة لاجزاء الدليل المذكور في كتابه  
 هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية أو صوراً إدراكية



كلية **ق** اما ان يولد ذلك ثم ذوات العلم ان يعلم مثلاً ان زيد  
ليس في الدار في الآن لمقدم او في شيء من الازمنة لان العلم ان يعلم  
في الازمنة على الاطلاق لان المطلقة لا تتأثر بالوقية ولا بان يعلم انه  
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه الدار فانه لا ينافي كون ذلك  
في الآن السابق الذي كان فيه الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون  
ذلك العلم الا في حاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الوجود  
الوجود كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالتغيرات عن الواجب  
لان ذلك العلم لا يلزم الزوال المذكور ولا يلزم البقاء المذكور  
كما لا يخفى ولا يكون الحق مطالباً بالاجراء الدليل على وجهه بطلان  
المذكور وهو ان يقال اذا لم يحضر عند اجزائي باعتبار ذاته في  
حضر عند اجزائي آخره حضر عندنا ذلك في الجزي الاولية آن  
وجوده لزم التغير في حاله والواجب لوجوده في غيره عند ذلك  
التغير فلو علم التغيرات في حيث هي متغيرة لزم التغير في حيث هي  
عند ذلك ويمكن التعبير عن الشئ على هذا التقدير بصرفه في الوجود  
لان العلم عندنا بهذا انما يثبت سبباً للعلم لا شعري ولا يثبت سبباً للصدق  
الذي هو في تارة المقصود في العلم كما سبب لان يقال ان العلم عندنا في  
المعلوم فالتغير فيه ليس لا التغير في المعلوم ولا يلزم التغير  
في ذات الواجب لا في التغير في المضمون الذي هو لازم العلم وهو هو  
اصلاً واعتباري وهذا التغير جازي بالنسبة الى الواجب لوجوده كغيره  
الاجزائيات واليه اشار بقوله وتغير الاضاقا يمكن **ق** وقاله  
الحكاية ثم لا وجب ولا ذلك كلام الفلاسفة وما يلزم منه

ذكرنا في المتعصبين لمحة **ق** اما ان يولد ذلك ثم ذوات العلم ان يعلم مثلاً ان زيد  
ليس في الدار في الآن لمقدم او في شيء من الازمنة لان العلم ان يعلم  
في الازمنة على الاطلاق لان المطلقة لا تتأثر بالوقية ولا بان يعلم انه  
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه الدار فانه لا ينافي كون ذلك  
في الآن السابق الذي كان فيه الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون  
ذلك العلم الا في حاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الوجود  
الوجود كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالتغيرات عن الواجب  
لان ذلك العلم لا يلزم الزوال المذكور ولا يلزم البقاء المذكور  
كما لا يخفى ولا يكون الحق مطالباً بالاجراء الدليل على وجهه بطلان  
المذكور وهو ان يقال اذا لم يحضر عند اجزائي باعتبار ذاته في  
حضر عندنا ذلك في الجزي الاولية آن  
وجوده لزم التغير في حاله والواجب لوجوده في غيره عند ذلك  
التغير فلو علم التغيرات في حيث هي متغيرة لزم التغير في حيث هي  
عند ذلك ويمكن التعبير عن الشئ على هذا التقدير بصرفه في الوجود  
لان العلم عندنا بهذا انما يثبت سبباً للعلم لا شعري ولا يثبت سبباً للصدق  
الذي هو في تارة المقصود في العلم كما سبب لان يقال ان العلم عندنا في  
المعلوم فالتغير فيه ليس لا التغير في المعلوم ولا يلزم التغير  
في ذات الواجب لا في التغير في المضمون الذي هو لازم العلم وهو هو  
اصلاً واعتباري وهذا التغير جازي بالنسبة الى الواجب لوجوده كغيره  
الاجزائيات واليه اشار بقوله وتغير الاضاقا يمكن **ق** وقاله  
الحكاية ثم لا وجب ولا ذلك كلام الفلاسفة وما يلزم منه

بجته  
فما

بجته



سبله وجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كثيرة أو  
جزيئة فصدق عنه نعم منكشفه اذ لا مانع من الاكثاف اصله  
فان ولجبل لوجوده يعلم بالذات كل موجود غير ذي كمال حسيته  
خائفة وحقيه بذاتها غير كونها موجود في الخارج فادراكه  
نعم الى الله والعجب العجيب ان هذا القاصح بان وليها وجوده  
مبداء لكل وجود بان لا يعجز عنه شيء خصوص ذلك حكم الظهور  
الموجود في الخارج فبما هو عنده نعم باعتبار الوجود العيني نعم  
عن ذلك هو اكبر الال لا يعجز عنه شيء للخرق والكيان اصلا لا  
باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى  
يعجز عن ان يبصر في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك  
ولا اكبر الا في كتابه سبحانه قوله نعم ما يعجز عن ان يبصر في الارض  
عدم الخفاء للزم من الذات باعتبار الوجود العيني وقوله نعم ولا  
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتابه سبحانه باعتبار الوجود الظلي  
على الابدان الصبي فان جميع المتغيرات المحسوسة خاضعة بذاتها  
مبدأ ولجبل الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان ولا يعجز  
في حضورها ان يكون نفرا في النسبة والاضافة لاف الذات  
ولا محذور فيه كالاشارة الى بقوله ونعم الاضا فكل من رما  
بغيره في المبدأ ان جماعة من المتعبين للعلاسفة انفقوا  
وقالوا انما يتجه تغيره في ذلك لوقاها بان بعض الامور  
مطلوبه نعم عن ذلك هو اكبر الخاضعة المتأخرون من كلامهم  
ومشأ ذلك لم حسبوا ان تصور المبدأ انما يقع في شر الشك بوا

امر مخصوص بنظم اليه وهو المسمى بالتشخص والمفرد في ذلك الامر  
 المحض وكان المدرك كلياً واذا ادرك وقد لهية الموجبة صير  
 المدرك خبيراً ولهذا سبب وان كون علمه على الجزئيات على الوجه الكلي  
 ينبغي ان يعلم علمه على تلك الشخص وان كان هذا السبب ان علمه على الكلية  
 يمنعون حصول صور الاشياء المادة لجزئيات فبذلك واليه العلم  
 ينبغي ان يعلمه على الاشياء الخاصة بالمادة وذلك لفرصه وهو ان يفتح  
 بجاش عنه فله اذ في مسكن من العقل وتحقيقه من علمه انشاد  
 الكلية والجزئية يفتح الادراك لا التناقض في المدرك فله  
 يشق علمه في جميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشق عنه  
 شئ من الاشياء ولا يعجز عنه علمه في مثلاً في الارض ولا في  
 السماء والكره علمه على ما يوجب لا يصعب منظر الشدة في كل ما يذكر  
 بطريق الاستسكان كالخيل فومدرك له علم بطريق العقل وكما  
 ان كثير من الصفا حققه علم نقص وان كان في شئ غيره  
 كما لا ذلك الادراك الخبير في شئ لا ينقص حقه فهم لا يفتون  
 علمه في شئ من الاشياء لا يفتون عنه الخيل والاستسكان مع اشياء  
 اذ اركه علمه جميع الحسوسات والخيلات ولا يفتون في الاشياء  
 المادية ما ليس له حية كلية حتى لا يركد اذ بطريق العقل  
 من البينة لا يتأخر في تقديره بغير سوادهم علمه في ذلك ولا  
 وسواء طائر او افعى او لائى في ثوبه في كل كلام الفلاسفة على  
 ذلك الوجه تايلان حاصل التحقيق الذي بينه ذلك التايلان  
 يكون شخص واحد ووجه واحد معلوماً على ما يجب ان يكون عند

فانهم





فأما صورة المسية والنبيا اليه كما هو حاضر عند النفوس لما طهقة  
او رده عليه ان هذا هو الذي اصابه الغلاصة لكونه مستورا في غير  
وتعلم بذلك الشيء كزعم واضطر ظاهر حال قولهم ان يكون عليه السلام  
والاحسان مع اثبات ادراكهم جميع المحسوسات والخيالات وان  
ان اريد اثبات ادراك المحسوسات والخيالات ادراكها باعتبار  
الحضور العيني دون ورود عليهم انهم لم يشعروا ذلك كما يعلم من  
الان في انما انما صلاحياتنا وقيامها في انما الامارات وهو  
قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات عارضا  
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة زمنية  
ان شعورنا يجب ان يكون علمه بالجزئيات حتى وجه معتد على من  
الزمان والذات وقوله قبل القول المذكور بما وقع ذلك القول  
الجزئي ولا يكون عند العاقل الا في الحاطة بانه وقع اوله يقع  
وان كان معقولا على سبيل الفعول لان هذا ادراك لغز  
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويروا مع زواله وهذا القول  
كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون عاقبا كبيرا وهذا وما نظيره  
حكم الغزالي بغير قائله وان اريد باثبات ادراكها باعتبار  
الطلب لا باعتبار حضور ذاتها يجب لوجود العيني وورده عليه  
ما ورد على حب الشق الاول وايضا ظهر من القول ولا يشك  
الاشياء اصل المادية ما للمذهب كليه حتى لا يمكن ادراكه بطريق  
التعقلية فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا  
دخل في محكم الغزالي وغيره بغير قائله كما مر وما قولهم في

ثم

تعتبر مدحهم ان ساطع الحكيم والمزينة يظهر بالادراك الشك  
في المدرك فقد ثبت حاله في الحواس في ساقته في حيث التفتير وما  
يتعلق بهذا البحث ما قاله المصنف في شرح رسالة العلم ان الحكماء  
الظاهرين قالوا انه تعالى في الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه  
الجزئي فليس علمه لا يكون ان شكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئي  
المشعور وكما يوجد فهو في السلسلة الخاصة ليستند الى اليقين  
نعم الذي هو مبداه وعلمه الاولى وعندكم ان العلم التام  
بالعلة التامة يستلزم العلم بعقولها وان علم الباري بذاتهم  
العلوم فانه يبرهن دعوى ان العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي  
المتغير ويبرهن دعوى ان العلم بالمدرك المتغير المذكور اذ  
المجتمع ان يستفاد من الكلام الكلية العقلية بعض جزئياتها  
وبها كاستدلال الاحكام العقلية ببعضها التعارض الادلة  
ثم ذكره تحقيقا فتلا اذ كان المدرك متعلقا بزمان او مكان  
فانما يكون الادراك منه باله جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة  
والباطنة فانه يبرهن تلك الشغرات الخاصة في زمانه ويجسده  
وجودها يعي ما يكون وجوده في زمان غير ذلك  
ويجسده فيقول انه كان او يكون وابدا لان وقت  
المتكررات التي يمكن ان نشير اليها ونحكم عليها بانها في اي جهة  
منه وعلى مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون  
كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بكل عالمات  
ان جادث يوجد في اي زمان لا زمنه وكذا يكون بينه وبين



الحوادث التي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك  
 بل يدرك ما يحكم المدة والاوليات الماخوية بوجودها بالحوادث المحسوسة  
 بان كل موجود في زمان موجود في مكان معزول لا يكون وجوده  
 في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده يكون  
 عالما بان كل شخص في احدى جزيه يوجد في المكان واي نسبة يكون  
 بينه وبين اعداءه واقع في جميع جهاته وكذا الاعداد بينها على  
 الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بان يكون موجود الآن ومعد  
 او موجود هناك ومعدوم او حاضرا وغائب لانه ليس زمانا  
 ولا مكانا في النسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة  
 وانما يخص الان او هذا المكان او الحضور والغيبه او ان  
 هذا الجسم قد مضى او خلق او فوجئ او وقع وجوده في زمان  
 معين وكان حينئذ جميع الموجودات في العالم واحدا  
 هذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي في قول هذا العلم  
 اشار بقوله في هذا الكتاب وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي اي  
 يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عنه شيء ثم قال  
 في شرح الرسالة بعد ذكره واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئ  
 المذكور فهو انما يصح لمريدك ادراكا حسيا بالاجسامانية  
 في وقت معين ومكان معين وكما ان البارئ تعالى يقول ان علم  
 بالمدوقات والمسمومات والملوسات لا يتقارن في احوالها  
 او لا سئل لانه نعم مائة عر ان يكون له جوارس جسمانية ولا  
 ذلك في زمانه بل وكده كذا في العلم بالجزئيات المستخفية على

الوجه المذكور بالالات الجسمانية عنه نعم لا يعلم في غيره بل وكده ولا  
 يوجب ذلك في غير اوقات الوحدانية والافصاف الدائرية اما في  
 التغير في معاوماته والاضافات التي بينه وبينها فخطا في قول  
 كلامه هذا الحق في حذاته جميع مزاياه الاخره ولا شبهة فيه  
 ولا يرد عليه ما اوردته سيد المذمومين من انه منظور في امتا  
 او لا فلان فيه اعتراضا بان بعض معلولاته كالجزئيات  
 على وجه تدرك بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبه غير  
 معلوم له تعالى ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلوم  
 كل ما هو معلوله وهذا الحقيقة مسلمة الايراد واما ثانيا فلا  
 ما ادعاه من ان المدة لا بالاجسامانية غير ان في نسبة جميع  
 الازمنة اليه نسبة واحدة في العبادات نسبة الزمان  
 المعبر الى التوسل المعبر في الوجود سواء كانت متعقبات او غير  
 منطبقه لا بانطباق فقط والادراك الاجسام في زمان ولا يعزب  
 الى التغير زائدا ولا ينقص في المدة المذكور بالاجسامانية مع  
 اعتبار عجز التغير في تدليله مع الزمان في الوجود ولا  
 خطاه في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة  
 فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما  
 باختلاف ذلك الشيء كالحادث البوي فانه في اليوم يكون  
 في الوجود دون الغد لاعتداله فيه والثاني باختلاف احوالها  
 كالملك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد  
 لاعتداله واختلاف نسبة المدة المذكور الى اجزاء الزمان من

في الزمان في الحقيقة في اليوم  
 كما ذكره

هذا القيل فانه في اليوم في الحال كونه معه في الوجود في الماضي و  
 المستقبل فقد اختلف في الزمان الماضي فيه لا في الزمان  
 والمستقبل فقط هما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء  
 في ذلك فهو موقوف على شيء بانه موجود الآن او معدوم  
 اذ قد عرفنا ان نسبة ما في اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزاء  
 فهو لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع انه كان  
 في الماضي ويكون في المستقبل كما اننا قد حكم بعدم شيء في الماضي مع  
 ذلك العلم ونحكم بان شيئا موجودا الآن فيكون مع هذا الآن في  
 الوجود دون آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسيه بل  
 ما هو مسمى للحال لا يحتمل ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء  
 بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة  
 الى مكان قريب من مكان الجرد المذكور في الاصل ولا مكان  
 فلا يكون مكان قريب من مكان الجرد المذكور بل ان كان  
 قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا  
 فهو لا يجوز ان يحكم الجرد مشيئا الى هذا المكان اشارة عطليه  
 وانما قلنا لا يجوز غير شيء من تلك الاظهار لان جميعها متدفع اقسام  
 اندفاع النظر الاول فلان ليس في كلام هذا الحق اعتراف  
 بان بعض معلولاته غير معلوم له نعم فان الجزئية المستفزة  
 معلومة له بالاطلاع للضرورة لا بالضرورة فقط ولا بالالات  
 الجسمانية بان تكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها  
 واما للضرورة والغبية فهما معلومتان له نعم بالنسبة الى المكان

آن

من كلمة كذا انما  
 لا يمكن ان يكون  
 هناك مشيئا الى مكان  
 قريب من

واما بالنسبة اليه فانه لا يتصور ان يلد في الوجود في الماضي  
 من حيث الغيبة والادراك منه للضرورة في مكان المتكلم او في زمان  
 كما يعلم من قوله لانه ليس زمانا ولا مكانا واما اندفاع النظر  
 الثاني فلان المراد من قوله ليس جميع الارض والامكنة اليه  
 نسبة واحدة انه نعم غير مختص بل عدم الارض والامكنة  
 بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه نعم ما يوجد في احد الارض  
 والامكنة بل جميع الموجودات في الارض والامكنة حاضرة  
 بذواتها عند نعم كافي وقته ومكانه والشغل وانما يكون  
 في المعلومات والعلوم التي هي عنها وفي الحضورات التي هي  
 بجهة نعم وميله كما يدل عليه قوله اما بوجوب التغيير في معلولاته  
 ومعلوماته والاضافات التي هي نعم ومنها وليعلم ان التغيير  
 في الحضورات انما هو باعتبار كل حضور زمان معين ومكان معين  
 وان لم يكن بها تغيير باعتبار احوالها واقعة في الارض والامكنة  
 كل في زمانه ومكانه فان ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان  
 المراد من قوله لا يحكم بالعدم على شيء في ذلك انه نعم لا يحكم بالعدم  
 انقطاعا او بالعدم في الحال بل في زمان مخصوص بالمتكلم وم قوله  
 ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم انه لم يحكم على  
 شيء بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان  
 الله نعم متزه عن ان يقال ان الارض ما خرج بعض احوال  
 وبعضها مستقبل بالنسبة الى ذاته نعم ووجوده واما  
 قول المعارض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك



فدفعه بان قول المرات الشرا الاول في الترتيب ولا يحد في ربه  
 قوله لكانت انما حكم على شيء انه موجود هناك في لا يتوغل في المقصود  
 في الاصل تحقيق هذا المقصود في تاويل كلام الفلاسفة الزيد  
 بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئية على جملة الجزئيات  
 يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعا بحيث لا يفوت عنه شيء  
 منها الا انه تعلم يعلم بعضها ويفوت منها بعض آخر كالجوهر  
 المتكبر وهذا معنى صحيح في نفسه كونه تاويل كلام الفلاسفة بقا  
 المتأخرين منه وجميها لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم وفي  
 المتأخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم للذكوران مرادهم  
 انه تعلم الجزئية بوجه يشابه الوجه الكلي في ان لا يتغير  
 العلم بها وهو ما اختاره الشافعي في توجيه كلامه وقال  
 قال الفقهاء ولا يخفى فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض  
 الى تحقيق المقصود كالاخفى **قوله** عليه تعال ليس علم زمانيا اقوالا  
 شبيهة في ان علمه تعلم بالجزئية باعتبار وجودها العيني وهو  
 عبارة عن تصورهما بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانيا  
 اي واقع في الزمان فان العوادم لما كانت مختصة بزمان معين  
 كان حضورها باعتبار وجودها العيني مختصا بوقت الانزمنة  
 المعينة ولا يخفى اما ان تكون تلك الحوادث بعين باعتبار الوجود  
 العيني علميا او حضورها باعتبار ذلك الوجود وعلى القول  
 كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في  
 الزمان فم العلم المتقدم على الابد ليس زمانيا ولا يتغير

الم

فيه اصلا وهو اما انما هو غير ذات وليس له الوجود ولا يخفى  
 ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان  
 قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما  
 باحد من هذين التاويلين ان الجزئيات قبل الابد الحاضر انما  
 تعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الابد  
 يكون معلوما بوجه كلي مخصوص في شخص وفي وقت الابد يكون  
 معلوما بآلة على الوجه يكون ما توافقه في وجه الشك فيه **قوله**  
 واما علمه فلا اختصاص له بزمان اصلا فمعرفة ان علم  
 الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مختص الزمان  
 فيقتضيه باعتبارها باعتبار الصفا الاعتبارية الحادث للخص  
 بالازمنة كالاحداث وتعليق التكلم وارسال الرسل ونحوها  
 حاز وماضي وسبق كواقع في الزمان المجيد **قوله** اذ قال  
 معناه زمان في هذا ان اراد به الحكم القديم ليسا بعبارة  
 الا المذهب لا شعري وان اراد به مطلق الحكم الحادث والعقيد  
 فلا بد من علم ما هو الخط والصواب ان يقال ان زمان في وجود  
 وتكفي والماض زمان قبل زمان وجودي وتكفي والمستقبل  
 زمان بعد زمان وجودي وتكفي **قوله** فم كان علم الابد  
 ان اراد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود  
 فلا حاجة الى ذلك المستطوف في بيان ان الجزئيات من حيث هي  
 جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اراد به العلم الزائد على  
 الذات لم يناسبه الا انما علم البعض الذي قالوا بالعلم القديم

الذين وتعا في عبارة  
 الم وبعض الفضلاء والناطقة  
 فلا حاجة الى احدهم هذين  
 التاويلين م م

الزمان على الذات ولا يناسب مذهب الحكماء **قوله** فالتسوية عند هذه  
علم يخرج للحوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن يتصور  
عنه ذلك العلم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعر  
سواء العلم القديم والكار لاكتشاف الحادث عن الابداعات العينية  
كقوله **قوله** لا يتصف الزمان مقيما اليه لا خفاء وان الزمان  
لا يتصف بالمضي ومقابلها مقيما الى ذاتها لو لم يكن وصفا  
لحقيقته واما الاوصاف بها باعتبار الازالة للحادث والصفاء  
الاعتباري للحادث فهو محقق بلا شبهة كما ذكره على كتابه العزيز  
فالوجودات في الازالة الى الابد معلومة له نعم هذا انما يصح في  
العلم المقدم على الابد العيني لا في العلم بذوات الحوادث من  
جهة الوجود العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكان ويكون  
**قوله** بل هي حاضرة عند هذه او قلها اقوالا كان كل منهما  
حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المعتمد على ذلك  
ولا في الوقت المتوخر عنه كان علمه بعد زوات الجزئيات المتأخر  
باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ارضها من حيث  
دخول الزمان فيها بحسب صافها الثلثة في قوله ومثل هذا  
العلم يكون سقرا ثابت لا يتغير اصلا كما العلم بالكلية بحيث لا  
خفاء فيه نعم كون واجبه لوجود حيث حيث عند جميع الجزئيات  
الحاضرة كل في وقته لا يتغير فيه للوجه ان عبارة عن العلم القديم  
الذي هو عبارة عن الماضي الحادث في وقته وجوده العيني وان  
كان مستلزما له وبعبارة الفلاسفة مقتضى قول الحضور الى

قوله

ليس

الزمان في ذاتها ولا يناسب مذهب الحكماء **قوله** قال بعض  
الفلاسفة وهذا معنى قوله في علم الجزئيات على وجه كلي قد عرفت  
ان هذا التأويل طرأ ورضي عند الحكماء **قوله** او صفة حقيقة  
ذات حادثة عند انما يناسب مذهب الاشعرى ومريخيوه  
خزوه والمناسب لمنه ان يقال واما اذا كان عبارة  
عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة الى التسمية  
وخلاصة ما حصل الاجمالمذكورة ان علم واجبه لوجود الاما  
الذي هو عين الذات يعلم به جميع الموجودات خصوصية الجزئيات  
واحكامها كما يعلم بجميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا  
تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التقيي الذي بعده و  
هو عين الموجودات العينية عند الحكماء ويعبر عنه عند البعض  
بتعليم العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون  
باعتبار الزمان وفيه تغير ما يجب لا واجب نقصا فاذ كان  
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم فحيث هو  
معلوم فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلوم وفي العلم  
انما يكون بالعرض وبقيعية المعلوم فبالا تغير من لوازم عدم  
التغير في العلم القديم وهذا غريب وبعيد ذلك ولو لا مخالفة  
الاكتفاء وسأمة الاصحاب لمضت بحثنا على الوجه الثاني ولكن  
ما ذكره الامام عندنا لتا هو الكافي **قوله** والجواب ما مر من  
ان العلم تابع في الازم من كون العلم تابعا وغيره وغير مفيد  
لا وجوب ان لا يكون الحادث واجبا لوجوده استنادا وجوبه الى

قوله



١- وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا يلزم من علمه في العلم  
 المخصوص لا يدل على نفي مطلق العلة **قوله** ولو سلم أي لم كوالعلم  
 علة للمحدث ومفيد لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الإطلاق  
 لا ينع على من علة لتمام انفعال العباد ليست معلول العلم  
 الوجودي نعم ولا جبهه باقتضائه فالوجوب في الجواب هو ان يقال  
 الثاني لما كونه منطبقا لاجتماع الوجوب بالغرض والامكان  
 في ذاته اذ لا ينافي بينهما اما الثاني في الوجوب بالذات و  
 الامكان والتفصيل ان يقي الحادث اما فعل العبد او لا و  
 جود العلم الثاني اما انشاء امر على الواجب المصلحة ووجوب القسم  
 الاول اما انشاء امر الاسباب التي جعلها اختيار الفاعل فلهذا قال  
 المتقدم في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم  
 انها ليست بقصد الفاعل ولا بآراءه فيحكم بالخير وهو غير صحيح  
 مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وادارته والآن  
 ينظر الى السبب الغريب فيحكم بالاختيار والتفويض وهو انتم ليس  
 بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل اسبابا له مقدورة ومنا  
 له ولتوما قال بعضهم لا يجبروا لا تفويض والتمسوا بالمدبرين  
 وبوافق ذلك ما قاله الخبير فان قيل على الناقد في العلم  
 ام لا قلنا ان لنا قدرة على العقل البين اني انظر فيسألنا  
 قدرة الاعلى المقدور على علم واجبه لوجوده وصدور متنا  
 وهو يتجلى الاسباب التي اختارها اياه والى هذا اشار بقوله  
 ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتباري **قوله** فقال

الى الاحاد واما بالبيان

جمهور المتكلمين انها صفة في قال المتقدم في شرح رسالة العلم  
 في اثبات حيوته نعم ان العقل لا يقدّر واصفه نعم بالعلم  
 الاشراف في طريقه في التقيض لما وصفوه بالعلم والعقل قد  
 ان كل ما لا حيوة له شمع الانصاف بهما واصفوه نعم بالحيوة  
 لاسيما وهو الاشراف من الموت الذي هو ضد ما ونعم ما قاله  
 عالم من اعلام بيت النبوة عليه السلام على سمي علما وقادرا الا  
 لانه وحيد لعلم العلماء والعلم لا يقدّر لكونه كمالا متوقفا  
 بالوجود في اذ في معانيه مخلوق مصنوع مثله مردود اليك  
 والباري تعالى واجب الحيوة ومقدور الموت ولعل العلم الصفا  
 توهم ان الله تعالى بانيه كالحال فانها متقوزان عندهما  
 لمن لا يكون له كل حال العقلاء فيها يصحور الله نعم فيما  
 احب والى الله المخرج انتهى هذا كلامه عند دفع لقوله قال  
 بزيادة الصفا الحقيقية على الذات وموند لقوله في الصفا  
 نعم غير ذاتة قال الخبير اني هو الدراك المفعول على ان الوجود  
 انه نعم بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تم حيوته فالوجوب  
 تقا هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان  
 الى هو ان يكون بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك  
 على وجهين فاحد الوجه ان يكون وجوده هو حيوته والثاني  
 ان تكون حيوته معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان  
 فانه ما لم ينضم اليه الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم  
 بانه حي لانه لو كان وجود الجسم هو حيوته لكان كل جسم

حيوانا وقد عرفنا ان اجتهت فحيوته فان انشئت في كونه بحيث  
يصدر عنه افعال الحيوة انما هي اقوال قد ران الوجود في  
ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان اعتبارا  
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي غير ذاته وكذلك الحيوة  
الحقيقية فالحما ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذاتا  
الواجب الوجود باعتبار ذاته متبا كان الحيوة غير ذاته وكذلك  
حاليا في الصفا الحقيقية من العلم والارادة وغيرها فالحما حين  
ذاته تع ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في  
توجيه كون صفاته تع عين ذاته تع ان الصفه منها معنى  
الخارج للمحو كالعالم والقادر والمريد وهو غير ذاته تع لكنه  
العمل موطنه يرد عليه ان هذه العبادات ما تعبر الاسماء لا تع  
الصفا مع ان صحت العمل موطنه مشرق من الوجود غيره **فقد**  
ولما عرفت ان حوان في الحيوة في الحيوان صفة تصنف في  
والحركة **فقد** وليست زائدة على الذاتي واعلم ان الداعي عند  
المهم هو غير الذات فالحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر لا  
يرجع احد تتعلق القدرة الاله ليست زائدة على الذات والا  
لزم التسم في الارادة كما انزعه بعض مشايخ المعاصرين وقد  
القدرة كما انزعه بعض المتكلمين وكلاهما صحيح فان قيل اذا كانت  
الارادة للترجمة لا يمتنع في المقدور عين الذات لم تكن القدرة  
عين الذات المعبر تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات  
باعتبار الذات بدون اعتبار كونها المنفع وبالانعام الاصل

هو القدرة واعتبار ان علمها بالانعام الاصل هو الارادة للترجمة  
قال الله في شرح رسالة العلم بعد ان قال حجة الصدور واللا  
صدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكتفي في الصدور لا بعد ان  
يرجع احد الجانبين في الآخر الترجيح انما هو بالقصد الذي  
يسمى الارادة وبالذاتي وعند القدرة والارادة يجب الصدور  
وعند فقد احدهما او كليهما مع الصدور فان قيل اذا كان  
فاعلية الفاعل للفعل وحله بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن  
صدور مقابل ذلك الفعل عنه فليكن قادرا على ذلك الفعل  
اذا اعتبر في القدرة ان يكون تعلمها بالطرفين سواء قلت  
مجموعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة ان يستعد له  
عند دون مقابلة لا بواسطة ان ذات الفاعل يستعد  
خصوصية ذلك الفعل لو كان مقابلة العمل الصدور عنه  
ويكون فاعلية وعلمه بذلك غير ذاته فاعلم ان في الاختصاص  
كلام الله ان الارادة متعلقة في الازدواج الوجود الفعل في الازدواج  
من الاوقات المقدورة فيكون الارادة والتعلق في الازدواج  
وجود الفعل في وقت غير وقت الازدواج وفي الازدواج قدرة ان  
القدرة تؤثر على وقوع الارادة ويكون ترجيح تعلق الارادة بوقت  
الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصح على نحو ما قال المتكلمون في نظام  
العالم وهذا هو عينه ما قاله الفيلسوف في جواب الخيام حيث قال  
الخيام عنه من مختصر عباد العالم في الآن الذي اوجده و  
ليس قبله زمان بعد ان سأل الفيلسوف عن مختصر مقتدار

لان الامر في قوله



العقل الاعلى ومختصات منافع الافلاك ومختصات قادة  
 حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور مقتضية النظام لا  
 فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي وجد فيه هو اجابة  
 مقتضية النظام الاعلى **قوله** ونحوه لا شاعرة الى ان  
 الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مسح فاعلم ان  
 بان فخرج الفاعل المختار جازيلا لا مسح انما الحال التي لا مسح  
 وما يقابلها بل هو لا مسح لا مسح من دفع لمختصة **قوله** وان  
 كان حادثا اي ان كان الارادة حادثا احتاج الى ارادة اخرى  
 حادثه وبزم المست **قوله** لزوم التسبب او تعدد التدبير على كل  
 قدره فلو ان الذي هو عينه لكان عند الله مقتضوه فزوجه  
 ان الارادة غير ابدية على الارادة غير ابدية على الارادة الا  
 لزم لعدم الامور المذكورة في كلام الله حيث في غاية السقوط  
**قوله** والبقول على تصافه نعم بالادراك اقول مواد المعبر  
 من هذه العبارة انه نعم متصف شرعا بالادراك اي ادراك  
 المسموعات والمبصريات وسائر خواصها وهو فضل العلم بخلق  
 الاراد وهو الله ان باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انما جازي  
 عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات  
 المبصريات باعتبار وجودها العيني والسمعي في سائر خواصها  
 بالحق المذكور قال الله في شرح رساله العلم ولما كان السمع والبصر  
 الطع الحواس واشد مما سببه للعقل عنهم ما من العلم والاعلى  
 ذلك وصف البارز في السميع والبصير دون الشام والاعلى

الدرس مرة الى ان مغيرة او  
 قالت ص

الترتيب عام

والاعلى

والاعلى وحسنوا بها العلم بالمسموعات والمبصريات في علم الله  
 انه نعم منصف الادراك فثبت ان نعم بالجميع المسموعات وسائر  
 بقا فلو كان بلذاته علم بالمسموعات والمبصريات وسائر خواصها  
 بالوجه الذي ذكرها المتكلمين فيكون مدرك للجميع المسموعات  
 بدون الاحتياج الى الادراك **قوله** يعني ان السمع والاعلى  
 سمعيا وبصريا وهذا المختص بالاسمع ثم عبارة المتكلم على  
 المتكلمين في تعيين السمع على انه نعم منصف ادراك  
 جميع المسموعات وهو نوع من العلم المطلوب والعقل على مخالفة  
 الادراك فلازم نعم بلذاته يدرك جميع المسموعات في سمع بمعنى  
 انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمخاطبة عالم  
 بالمبصريات وكذلك بطة علم بجميع اللذوقات والمشروبات  
 ومدركاتها **قوله** وهذه الجهة لا يدركها بالما كان معنى  
 التي فيه نعم هو ادراك الفعل كان لا تحت سمعيا بصريا معنى  
 انه نعم مدرك لجميع المسموعات والمبصريات وحاصل هذا  
 اليمين ان كمال الحيوة لا يستمع كونه مع كمال الفخري يقتضى  
 ادراك المسموعات والمبصريات بل ادراك المسموعات ولا  
 خفاء في تحقيق كمال الحيوة مع كمال الفخري فيه نعم ولهذا  
 ثبت انه نعم سمع بصير مدرك بالمعنى المذكور وان قيل  
 يدرك العقل ايضا على كونه نعم مدرك بالاسمع وبصير بالعلم  
 المذكور فقلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصير في  
 صفاته نعم انما يكون بالسمع كاسر واما البصير معانيها

لان المدرك في الآلات

المذكورة يكون بالعقل الباطن وما هو السبيل الذي قد عرفناه لا يشك  
 ان السمع والابصار حيوان مخصوصان في العلم بالمعنى الاعلى  
 وان تخصيصهما انما هو بانكشاف علومهما بوجهين مخصوصين  
 بهما وان السمع والبصر لا يتصف به الشئ بالسمع والابصار  
 ولا يشعان البارز مع العلم بجميع الاشياء بجميع الوجوه بل  
 فلا يمكن ان يكون ذلك بالمسموعة والمبصرة بالوجه الذي يراه  
 الحيوان بل ان يكون له عدان الحيوان العلم بل ان يكون له  
 عقل ولا سمع على عدان الحيوان العلم بل ان يكون له  
 واذا كان له عدان الحيوان العلم الذي هو السمع والابصار  
 الابصار يكون بمقتضى السمع والبصر على هذا الصدد عليه  
 السمع والبصر بالحقبة بالاعرف ولا يلزم تعدد القدر  
 لان السمع وكل البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلامه  
 وهو بعينه متحقق في جميع ادراك الحسوس على ما هو  
 الاشارة ولاخبار عليه على قدره المسمى في الجزئيات  
 الوجه الذي هو مانع من فرض الشك بوجوده في الخارج واما  
 على الوجه الذي قد ذكره السيد المذكور ان منع الشك انما  
 نشأ من نحو الادراك التي وكلامه المذكور مغير كالاختي  
**وقد** وايضا لا سبيل الى بيان استعماله النقض في اخفاه  
 في ان صفه الوجه الذي استلزم لاستحالة النقض و  
 الآفة على الوجه لوجوه فلا حاجة الى التمسك بالاجماع  
 في استحالة عدان الاسير على البارز **فقد** وذهب

وان قيل ان العلم

ان

العلم بالبصر وافقه المسمى في ان السمع نفس العلم بالسموع والبصر  
 نفس العلم بالمبصر كذا قاله في كونهما اذ يرتفعان في العلم  
 عند الله نفس الذات فالذات راجعة حيث هو مدرك للذات  
 بل ان هو البصر وسر حيث هو مدرك للمسموعة بل ان هو السمع  
 وما قيل من انه لا ينظر وجهه ارجاع هذا الى صفة مخصوصة هي ان  
 العلم دون سائر الصفات ان نواجر المسموعة مشعرة بالمعاني  
 الذاتية والاعتياج الى الالة انما هو في حقنا فان البارز مع  
 يدرك المبصرون والمسموعة على الوجه الذي ذكرناه على اذ علم  
 جهو ذلك كما يرتفع في غير ذلك الجزئية بالوجه الجزوي في الشئ  
 على تخصيصه في الادراك في جميع العلم في العلم بالظواهر  
 صفات ان لا يدان على العلم على ذلك سائر الحسوس  
 فانه يرجع الى العلم حيث لا يدان السمع بالذات صفة اخرى بل ان  
 كالاختي والشام والاسم في جميع رجوعه الى العلم وليس لمعري  
 ما الباعث في الشئ الانعوى في ذلك مع ان شئ من طريقتة الحيات  
 على نواجر الصور لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك الحسوس  
 التي هي مغير المصنوع والمسموعة راجعة الى العلم كما قد ذكره هذا  
 القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكها راجعة الى العلم ايضا  
 كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسمع الى العلم  
 لمخصوص فان مغيرا طلاقا لعقل السمع والبصر في الشئ على البيا  
 لا يمكن في الحكم بغير صفات مغايرتان للعلم فبلا حطة ان الاعضا  
 والسمع في تلك الادراك لا يرتفعان بالمبصرون والمسموعات

في



بالذين مخصوصين فعملوا ان استعمالها في الباري بحسب الشئ ليس الا  
بشيء اذ لا المصداق والمسموع على النحو الذي يذاته فيكونان  
راجعين الى العلم **فقد** ذهب سائر المنكرين واستدلوا على مطلوبهم  
بما اذا علمنا شيئا كالقول مثلا علمنا اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
لما اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
على اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
لان ذلك العرف لا يمنع كون علمنا اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
من اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
من اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
بطريق آخر غير الحس وهو بطريق الحس اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
من حيث خصوصياتها ولا سبيل الا اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
فليس يشي ذلك اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
الاطلاع للحس وري بدو الحس كالمشاهدة المباشرة فرفع  
هذا الاستدلال **فقد** والجواب ان كلاهما صفة قديمة  
هذا لا يتناسب مذهبهم والاولى ان يبق ان كلاهما نفس  
ذات واجب الوجوب له متعلقان جادته كالعلم والعرف **فقد**  
وجوبه قدرته نعم لا يعني ان قدرته نعم عاتة سامية لجميع  
الممكنات ومن جملة المقايه الكلام الذي اعطى المعنى المراد في العلم  
لا علامه فعدم قدرته على الكلام وقوة القايه وهو معنى  
التيك المنان بالشع فثبتت الكلام بكلامه عينه احدهما العلم  
ونالهما ما به التكميل فثبتت كلاهما كلام **فقد** **فقد**

ان كلامه نعم صفة له قد عرفت ان الكلام معترف على المعنى الاول  
انما يصح القياس الاول لا الثاني كدرب الصغرى فان التكميل يقتضي  
فمن ذات الواجب عند الحقيقة فيكون بالاعتقاد القديمة وعلى  
المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا الاول لان الصغرى **فقد**  
فما ضطروا الى التراجع في احد القياسين لاجابة الى العرف فيه بل  
يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكميل وفي الثاني على  
معنى ما به التكميل كما عرفت ولتقوان التراجع بين ذين القياسين  
انما اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم  
وتقوم جوابان حكم المعنى القديم **فقد** فالجواب الاول هو قيل  
لعلم لو يعرفوا معنى القديم وسواء ان نسبة الحدود الى  
كلامه اهاية او يكون استعمالهم من اطلاق الجادته على المعنى  
وقا بعد الاجمال لا يتوهم حدود الكلام بمعنى التكميل القائم بل  
وفي الجمل كلفوا بالحوالي ان كلامه تعاطفوا وفقط للحس وري  
له معنى آخر هو انه مغفوق لوجوبه واذا اطلق هذا اللفظ على الثاني  
يذهب عن الاول فقول له على ان مرادهم من الحدود ان العلم اعترفوا  
بكون هذا المؤلف مغفوق وقالوا انه غير مخلوق اي غير مغفوق  
حق الجبل والغلاف فنسبوا اليهم العلم والواجب منه والقول  
مرادهم ان الخصال لا يربط بالاعتبار التاويل ولا يمنع للتاويل  
باحد التاويلات المذكورة وبالتاويل ان مرادهم بقدم الكلام  
قدم علم الباري **فقد** ولهذا قالوا بقدم الجبل والغلاف فان العلم  
بهما قديم ايضا والاولى الاضطرار للتاويل فانه جار في اكثر

الملائكة والجن والانس والاشياء من المصنوعات المبرأة عندها  
 الحق **قوله** حتى قال بعضهم في كونه على علم بالجهل ما نقول  
 ان الجسم الذي يشترط فيه القول ان صار قدما بعد ما كان حادثا  
 وهذا هو الباعث لاحداثه فيلات المذكورة بعد صدور  
 الحكم المذكور في قوله في مسكه **قوله** واقعوا الحباله في انكساره  
 هذا ما قولنا في شرح المواقف ومجالسنا في شرح المقاصد  
 فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكراميه ان بعض  
 الشرايعون في بعض وانما انهم في الشرع ولو شاء الله لربل  
 قالوا بان المستظم حادث قائم بذاته نعم وان المستظم هو الحق لا  
 كلامه فان كلامه هو قدر على التكلم وهو قديم وقوله حادث  
 لا يحدث فان كلامه ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث  
 بالغير وان كان مباحثا بالذات فهو محدث ولا يخفى عليك  
 ان الكلام بعينه القدر على التكلم انما هو الكلام بعينه التكلم القدر  
**قوله** معنى كونه متكلما انه خالف الكلام في اى خلق الكلام في  
 الالقاء عنده نعم واتلام الغير فالدفع ما قيل من انه يخرج  
 الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد صدقته على الغير  
 اليه لا شعرب تكلامه ولا غناء عليه ان التكلم على هذا التعريف  
 ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه  
 من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر مسمى بالذات الكليات او  
 القدر على ذلك التاليف وخلقها هو نفس ذالوجيب عند  
 الحقيقة فانه نعم بذاته قادر على تاليف الكلمات **قوله** لكنهم

قوله

قدروا في صغري اقبل لا اول هذا اذا جعل الكلام المذكور فيه  
 على معنى التكلم اذ على تقدير هذا القول يصح القول في كونه القائل  
 الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية كالتكلم  
 الكلام بالفعل ويندفع القدر منه ان اريد بالتكلم ما هو  
 من الصفات الحقيقية **قوله** والاشارة قالوا كلامه نعم  
 ليس من جنس الاصوات بل اقول قد عرفت ان الكلام  
 معنى بل احد ما التكلم وانما ما به التكلم فان ارادوا هو  
 كلامه تعالى من جنس الاصوات ان تكلم به ليس من جنس  
 الاصوات والبروف غير ذلك ان التكلم مطلقا ليس من  
 جنس الاصوات والبروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول  
 الكلام المنفرد بالمركب والبروف لان هو وقع في كلامه ولا غناء  
 في الله سبحانه على هذا التقدير المذكور به معنى قائم بذاته نعم وان قد  
 ان اريد بالتكلم المعنى الامتزاجي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات  
 وان ارادوا الكلام المذكور به التكلم فيصير قولهم هو معنى  
 قائم بذاته نعم الا على القول بان الموجودات في الشهود العينية  
 بذاته نعم كما ذهب اليه بعض المتأخرين فان ما به التكلم ليس قائما  
 بالتكلم الا في الشهود العينية ويراد به ان التكلم هو الكلام  
 متعدد باعتبار انه كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه  
 نعم ولقد عرفت ان ما انتسب اليه الامر والهي والعبادة  
 الاستفهام والذلة فانما هو محجب لتعلقه فان هذا الحكم انما  
 يقع في الكلام بعينه التكلم لا يحجب ما به التكلم الا ان يراد به العلم



الاجمالى للشيء هو عزاء ان العلم والاشياء الاجمالى الذى هو منوع  
عزائة نعم ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما  
به التكلم بمعنى واحد فاعلم بذاته نعم وهو مدلول الكلام للنفى  
المركب المعروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو  
زاين عزائة نعم لا وجه لعقوليته ومع ذلك الرجوع الى  
الحكم بقياسه بذاته نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد  
على انه نعم صحيح الرجوع المذكور لا يتعارض مع قولهم لان  
زيادة لا يصح الا فى العلم الاشياء الزايد والعقل **قوله** وهذا  
في صغير القيل الثاني وليعلم ان لم يقدرنا في صغير هذا  
القياس اذا اخذوا الكلام الذى هو موضوعي بمعنى الكلام  
اللفظي وانما قد جواها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسى فيعلم  
بصحيح القيل بالمدكورين ان جعلوا الكلام المذكور في  
القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام المذكور في القياس  
الثاني بمعنى الكلام اللفظي والخاص ان جعلوا الكلام المذكور  
في القيل الثاني الكلام النفسى قد جوا في صغير القيل الثاني  
وان جعلوا الكلام اللفظي قد جوا في صغير القيل الاول  
ان جعلوا معناه مختلفا في القيلين مع القول المذكور في قد جوا  
لان الكتابه تصويروا اللفظ قبل عليه انه لا يارم من كون الكتابه  
تصويروا اللفظ في عجاير ان يكون المكتوب لفظا فان  
الفرق على الجدار لا تصويروا القيلين للنفى مع الباقى ان  
المكتوب ليس في كتابه انفسه المشعره على المكتوب <sup>لفظ</sup> **قوله**

الشم

المشعره لانفسه اقوله لاختلافه في انه لا كان الكتابه تصويروا  
اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محذور ان كون الكتابه  
عبارة عن تصويروا اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن  
المصور والمحال ان العادة جارية بان يقال اللفظ  
مكتوبه وارادوا من هذا القول ان الصور والملا على المكتوبه  
ويعتفى هذه العادة في ان الكتابه تصويروا اللفظ والا  
فيما عبقه الكتابه تصويروا الصور والله على اللفظ لا تصويروا  
اللفظ ولا يخفى حال نظير الكتابه كالقيل في انفسه **قوله**  
ونحوه **قوله** وجوابها ان لا يتعارض في قيل في هذا الجواب  
اما اوله فان المعزلة اقاموا ادله ظاهرة على ان القيل  
هو اللفظ السموعة المؤلفه من الحروف وحكموا بان ذلك  
من ضرورة دبر محمد وماليت ان القيل من المعارضين  
المذكورين جاريان فيه والاشاعره ما قد جوا في ادلتهم  
ولم يذكروا النص المذكور بل سئلوا ان القيل في هذا المعنى  
وهو المعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان  
للقيل ان معناه اخر لا يخبري فيه القياس ان المذكور ان  
وذلك لا يجد كفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا  
المعنى لا يرفع عنه الاشكال ان القرآن في اخر لا يخبر  
فيه القياس ان المذكور ان كما لا يخفى واما ثانيا فلان  
مدلول الكلام اللفظي سميات الاسامي والعبارة ان في  
ليست مصورا ذهنيه كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين

يكون في الوجود الذي هو من اعيان الموجودات كالسماء والارض  
 ومن ليس ان بعض الاعميان هو احوال بعضها عرض قابضة  
 بالجوهر ولا يظهر لعيانها بذاته نعم ولا لعيانها بغيره وجه  
 وجبر انتهى قوله هذا الجوهر ليس جوابا عن جريان الفيضان  
 المتعارضين في كلامه نعم بل هو باصر يقول ان معنى القرآن  
 وكلام الله نعم بخصوصه في الالفاظ والعبارات بالذي لا يكون  
 فان الالفاظ المذكورة في افايد لا على القرآن والكلام  
 بطلان على الالفاظ واما انها لا يطلقان الا على ما لا يكون  
 مقتضى الالفاظ المذكورة لا يخفى عليك حال قولهم وفيه ليس  
 ان الفيضان المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان  
 الجاري فيه ليس الا الفيضان الثاني كما قال الله في انهم  
 قد جاز في صغرى الفيضان الاول واما قوله واما نايبا فلا  
 مدلول الكلام اللفظي فهو منقطع بان يقال في الكلام والارز  
 الوجود الذي قد اتموا الثبوت بطلان الوجود الذي هو  
 في سبب الاسامي في عبارات مندرجة عندهم في الاعميان  
 الثابتة هي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته نعم  
 بتوقيف العلم بالاعميان الثابتة بذاته نعم فقوله ومن  
 اعيان الموجودات كالسماء والارض نعم بوجه غير ان  
 مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول  
 بانه امر واحد في الارز ومنه قوله في الامور المتعارضة  
 كما قالوا في صحيح من ذهبهم كلاما وسيب فيمنع الى رجوعه

العلم

انهم الاجمالي الذي هو غير ذاته نعم او يقال المراد مدلول الكلام  
 اللفظي مدلوله بحسب الالزام اي القوة على اللفظ الكلمات  
 فان ذاته نعم بذاته قادر على ايفاء الكلمات والاعتناء  
 بترتيب الكلام النفسي في النظم الحقيقي الذي هو غير الذات  
 ويصير الترتيب لفظيا **قوله** فكل احد من اسماع كلام الله نعم  
 ويدل عليه قوله نعم وان احد من المشركين استجارني فاجز  
 حتى يسمع كلام الله نعم وان سمعنا كلام الله نعم لكن لم  
 نسمعه من الله نعم بخلاف سمعه موسى فانه يسمع  
 الله تعالى يكون سلكي الكلام الذي سمعه موسى هو الله  
 وهو وجه اشتصاص موسى بانه كلام الله نعم وعنده  
 الوجه الاخير من الوجوه الثلاثة المذكورة ان لا يذكر فيه  
 قوله من جهة وهو معتبر في كلام الوجهين كما لا يخفى **قوله** وهو  
 ان يسمع كلامه الارزى لا حاجة الى التقييد بقوله الارزى  
 بل لا يخفى له الا باعتبار ان السموع له نوع من الثبوت في  
 الارز على الوجه الاجمالي كاذبه له بعض المنكسر او لم يعلم  
 ان في صوغه ان الله نعم فيكون معنى قوله كلامه الارزى الكلام  
 الذي كان العلم به اذ لم يكن الارزى وصفا للكلام بحال  
 متعلقه والمحصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى  
 به النظم وهو ليس اذ لم يكن الا باحد من التاويل المذكورين  
 الجارية في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة  
 ذكره في هذا الجواب والمحصل ان الكلام الذي هو سموع بلا

اه خرم



صوت وصوت باعتبار الوجود المعنوي له معياران احدهما  
 اللفظ الذي هو المعنى للمواد بالقياسية باعتبار الوجود المثالي  
 البرزخي على ما يسمع في المنام والعقل على نحو الالهام وثانيها  
 المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه  
 وهذا هو الكلام بالحققة عند الفزالي نظير هذا ما قال  
 من ان حقيقة اللفظ لا يراه الصفة الكلامية سواء كان اللفظ  
 الدال عليه او بالعقل فان اللفظ الدال عليه انما هو واحد باعتبار  
 الدلالة عليه واخصوص اللفظ لا يدخله في كونه محذوف على هذا  
 انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على  
 معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو اسكن القاء هذا  
 المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاء المتكلم  
 فليس بخصوص اللفظ شوطا في الكلام ولا في التكلم فان  
 صطلح الكلام عنده مشترك لعنفي بين الكلام اللفظي وبين  
 الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني  
 او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يتجه السماع  
 بدون الصوت والحرف وايضا اسمع موسى الكلام الذي  
 بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول  
 ام لا وما الدليل على انه مسموع الكلام بلا صوت وحرف  
 قلت ما الجواب عن الاول فهو على مذاق ان الاطلاق الكلام  
 بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف  
 بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبغي من الواقع او غير

فما صلا

صلا الطلب ونحوه سواء كان الابداء والاستعارة بالاول  
 كعاني لا افاط الدال على المعاني المتبعية الواقعة كالتصايب  
 العنصرية او المتشعبة عن الطلوع والفسر التي كانتايات على  
 هذا يتحقق الكلام الاطلاق الاشراق المعنوي على انما  
 اشان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ  
 المتبعية عن الواقع المتشعبة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم  
 بان استعمال الكلام فيها بالحققة وفي غيرها انما يكون مجازيا  
 وان اشتمل عليه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي القواد  
 وانما جعل الكلام على القواد دليلا ومنهجه من ذهب الى  
 حكم ذلك كالمعقولة المتراع ليس الا في الاطلاق الكلام  
 معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعقولة او بالحققة  
 بان يكون قسما من الكلام كما هو رأي الغزالي او بان يكون  
 استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض المحققين  
 فتحقيقه انشاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان  
 المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضور على ما في القلب  
 الكلام بالمعنى المذكور والذي يتعلق بالتكلم الذي هو القاء  
 والجواب عن الثالث فهو ان الحق انه يتحقق لموسى كلاما  
 السماع غير فالحق يتحقق ان سماعا مادام القلب اليه متعلقا  
 بعاني ملك والمشار الى اليه تعالى ما جدها فاما يتحقق له  
 سماع الكلام وهذا هو مقام سماعه العارفون واما الجواب  
 عن الرابع فهو ان قول الدليل على ما ذكره لم يسمع ما سمع

السان

واما اذا لم يكن  
 بالمعنى الثاني

كل من له اذن سامع على قدر كونه قريبا منه فان قريبا جاز  
ان يسمع الكلام المذكور للسموع بالاذنان ايضا باجماده اياه  
في الهواء قلت على قدر هذا الشق اخبر السماع فيه مخصوص  
وقد يقال ان موسى سمع جميع الجهات والحاصل ان الكلام  
في الانسان انما يتعرف بالالفاظ اولاد وان كان للسمع لا يسمع  
منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولاد  
ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما الكلام  
بالسجل الله تعالى في الوحي فاما هو القاء المعاني والام القاء  
الالفاظ باعتبار الوجود الظلي للمعاني او ببيان الملاك المتزل  
وجاز ان يحصل الحيوان بلسان النجوم القاء الالفاظ بحجة  
القاء المعاني باجماده في الهواء وذلك الجواز هو عقلي  
فتمت علاقات تكلم البارئ تعالى على كسب متعلقا كذا الانسان  
عالميا فاحتمل ذلك واما الاطلاق الاظلي فهو الذي سمي الالفاظ  
المتعلقة بالحدثا لغز سمي القاء المعاني في القدر ان القاء  
الالفاظ الدالة على المعاني **قول** كما يرى في النخلة ذاتها معجبي  
تحقيقه ان غير الله تعالى يرى ذاته وبيان المراد من العبارة  
الدالة على الرون **قول** وهذا على وجه مخصوص لا يخفى عليه  
بعد الاطلاع على ما مر من السماع والروية انما هي اشدان  
من الاطلاع الحصري ولهذا لا يبرهنه بغير المحسوس  
قوله لا يسمع غير الصوت وللحوادث قد عرفت ان معنى  
السمع ليس الاطلاع الحصري بل انما هو

تعلقها

ما يلقى اليه فان قيل فليكن هذا لا يكون لحق العادة مدخل فيه  
فما يصح ما قلناه هذا المقام ان هذا بطريق آخر العادة قلت  
ما هو آخر العادة فهنا ان يطعن الخاطب على المعاني التي  
في الملقاة من التكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولاد  
ثم يطعن على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية  
ان يطعن الخاطب على المعاني الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها  
في جهة مخصوصة **قول** وثانيه انه يسمعه بصوت غير  
خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات فليس  
الصوت متعلقا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود  
العياني انما يتقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا يتغير فلا يسمع الا  
من جهة مخصوصة فعندنا لما يرجع هذا الجواب للجواب  
الاول غاية ما فيه ان يعبر عنه الصوت باعتبار الوجود  
الظلي للمعاني فان حصل للجواب الاول ان السموات  
بلا صوت وسر في وجوده في الاعيان ولهذا سمع من  
جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني في السموع انما يسمع من  
جميع الجهات وهذا السموع لا يسمع ان يكون بالصوت  
الموجود في الاعيان كما لا يخفى في هذا السموع ان سمع عليه  
بانه صوت فاما ما عرفت ان اراد بالصوت ما هو سموع في القاء  
من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي للمعاني  
فحصل الجواب بطلان الاعتراض بالاعتبار والعبارة نعم  
لوجه الجواب على ان المراد منه ان السموع بلا صوت



مطلقا اي سواء اعتبر وجودها العيني والمثالي كان مغايرا لوجودها  
 الثاني وح يكون حاصل القوى الاول المسعوم انما هو للمعالم المتماثل  
 بدون الالفاظ المعينه بدون وجودها المثالي وحاصل القوى  
 الثاني هو ان المسعوم هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي  
 وحاصل الحق الثالث ان المسعوم هو الالفاظ الموجوده في  
 الاعيان باعتبار وجوده دون كسب الخلق ولعل الشك في الجواب  
 الاول على هذا المذكور **قوله** وثالثها انه سمع في هذا الجواب  
 ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب بانهم ان السمع  
 هو قوس من الشجر المشهور في الطور وليس كذلك فالت  
 الوحي على الانبياء صلوة الله عليهم اجمعين فيهم من الماضي  
 فالجواب الاول النصف الثاني فان تحقق الالفاظ  
 باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطاً  
 للوحي فيظهر في لسان الانبياء واما جاده فها اياه فيه وان  
 جاز مقارنته به باعتبار مجرد الاحتمال العقلي **قوله** وانما الكلام  
 هو المختار في لسان الملك هذا الاختراع لا يتناول ان يكون  
 عالم المثالي وفي عالم المثالي او في عالم الماكوت وعلى الثاني استبعاد  
 اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع اقسام الله تعالى  
 على كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون المتكلمين  
 فهم القائلون بالقسمة بين الاخيرين فان الكلام المتولد ولا يكون  
 بالصوت انما هو بالهواء فان الاثر في الماكوت مقدم على  
 الاثر في العالم المثالي المقدم على الاثر في الملك ولا يخفى عليك

ان وجود الالفاظ في عالم الماكوت انما هو وجوده على عقلي انما  
 وجودها في عالم المثالي وجوده على مثالي وهو الوجود الذي  
 يبقى الاثر فيون ما في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم  
 ذلك ولما صحت ان الكلام العقلي له اربعة اعتبارات كل اعتبار  
 منها يحكم عليه بان له وجودا وان كان بالجار لحددها اعتبار  
 انه قائم بالحوادث ولهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس  
 لاجزائه فرائض الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم  
 الذي هي في عالم المثالي ويكون له في هذا العالم حدوث بالقدرة  
 وبقيت جميع اجزائه واماله بكماله يكون له حدوث في هذا  
 كدونه النقش الحاصل في قطعة الشمع من وضع الخاتم لثبوته  
 عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار  
 انه اوجه في العلم في عالم الحشرات وتحققه في هذا العالم  
 حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار انه اوجه في العلم السابق  
 على الممكنات وهذا الاعتبار لا يحكم عليه بالحدوث ولا يكون  
 مخلوقا وسائر الممكنات شوبكاه في ذاتها لا اندراج في جميعها  
 بل يدرج في هذا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات عند المتغير  
 سئل عنه المصنف بالمعطية بهذا العلم ومزجها بالنظام في  
 العيني الذي هو له صفه وراه المعطية وهي كونه متعلقا  
 الكلام الذي هو عين الذات ومغايرا باعتبار العلم والقدرة  
 وخبرها من سائر الصفات الخمسة التي هي عين الذات ولما كان  
 عند المحققين ما وجد في الارض موافقا لما يوجد في الخارج

والحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الهيئة  
للألفاظ الموجودة في الأذهان والصورات ولذلك كان الكلام  
اللفظي فردا من كلامها بحيث لو استعمل فيه الكلام كان عينة  
وهذا هو مستلزام اختياره عند التمسك في معنى كلام الأعرابي  
في أن الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجود  
الذهني لا يصح الحكم بأنه قديم إلا باعتبار انطوائه في العلم القديم  
الذي هو عين ذاته واجب الوجود ثم فيكون في الحقيقة العلم  
الذي هو عين ذاته قديم ولا نزاع للعتلة في ذلك بل إن العلم  
إنما هو في كون الكلام الذي هو مستعمل فيكم قديما باعتبار ذاته  
لا باعتبار العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته الواجب ثم قد يتبادر  
وليعلم أن الكلام النفسي المشهور إنما هو معاني الالفاظ  
الموجودة في الأذهان بحيث هي محالها في الأمور الخارجية  
أو معتقبة للظلال ومشعرة للقي وتوهمه وهو واجب لا  
يصح الحكم عليه بأنه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به  
أي العلم الإجمالي المقدم الذي هو غير لا يدعي ذلك الواجب  
بأنه قديم **قوله** في إبداءه الكلام للحقيقة الذي هو الصفة الأزلية  
أقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية إنما هو بمعنى  
الكلم الحقيقي الذي هو غير ذاتي على أن الواجب في ذلك أن  
حكمه بأن الكلام النفسي قديم إنما هو بعبارة معنى الكلام الحقيقي  
الذي هو أمر مغاير للعلم والقدرة وغير ذاتية على الذات فإ  
ذاته تعبا باعتبار ذاته يقتضي لفظا الكلام إلى الغير فالكلم

الحق

الحقيقة هو عبارة عن ذاته تعبا بحيث يقتضي لفظا الكلام  
المعنوي واللفظي لا يصح أن يكون مخاطبا وهذا معنى غير  
العلم والقدرة وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار  
**قوله** احتراز عن ذهاب لوجوه الحقيقة إلى ذات قد صحت  
أن الكلام الحقيقي الأزلي إنما هو بمعنى لفظي الحقيقة الذي  
هو عبارة عن كون الواجب ثم بحيث يقتضي لفظا الكلام  
اللفظي أو معناه المخاطب وبمعنى العلم بأنه كلمة أي العلم  
الإجمالي الذي هو غير ذاتي على ذاته تعبا فيكون معنى الكلام  
الحقيقي الأزلي الكلام الحقيقي الذي هو أزلي العلم بوصفه بالآزلي  
وصف بجوهر متعلقه فأعلم ذلك ولا يخفى عليك أن المعنى  
الأكاف في الاحتراز المذكور ولا حاجة إلى اعتبار المعنى الثاني  
الذي فيه ارتكاب تحيل في الأزلية كما هو عليه في إطلاق  
اسم المدلول بالاعتبار الثاني **قوله** والجواب أن  
كلامه تعبا في الأزلية وذلك لأن معنى كلامه نعم في الأزلية  
إنما هو الكلام الحقيقي الذي هو غير ذاتي على ذاته تعبا والعلم  
الإجمالي بما يتعلق به الكلام وهو واجب غير ذاتي على ذاته تعبا  
**قوله** وتقتضي هذا مع القول بأن الأزلي مدلول الكلام  
قد عرفنا أن لفظ الكلام الأزلي إنما هو بمعنى الكلام الحقيقي أو  
بمعنى العلم الإجمالي بدلول الكلام اللفظي وبذلك يتبع التعر  
الذي ذكره **قوله** وكذا القول بأن المتخلف للعلم لا يخفى أن  
المتخلف بضمي ومقابلية وهو هذا المعنى الذي هو مدلول



اللفظ الحقيقي وتبعية انتماءه باحتمالها في اللفظ الحادث  
به فيكون مذكور اللفظ الحادث حادثا لا مذكور اللفظ الذي هو  
الذي ليس له رتبة الاعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على  
ذاته نعم فهو صفة للذات لا لغيرها وهو وصف للمتلو كحاضر  
غير مرة فلا يتصور وسيناقى زيادة بيان لذلك **ف**  
دون المعنى الفقه لا يشبهه في ان لا معنى للعلم القديم ضيق  
العلم الاجمالي بذكر الالفاظ وبما هو جيب كل كلام على احد  
من المذكورين ولعل مرادهم بدلول الكلام اللفظي عما هو مذكور  
الا في اللفظ الذي هو الكلام بمعنى التكلم فيكون الكلام الذي  
الذي هو غير زائد على ذاته نعم في يندفع التعقيل المذكور من  
كلامهم بالاعتق **ف** واجاب عنه عبد الله بن سعيد في هذا  
صريح في ان مرادهم الكلام الذي ليس له المعنى التكلم الحقيقي  
الذي هو غير زائد على ذاته نعم عند الحقيقة والاعمال الاجمالي  
بالكلام الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام لا يصح الاشتباه  
عند المعنيين فلا يتفكر **ف** قل هو اراد انه امر واحد  
لا يتحقق عليه الا هذا البتة انما يصح ان لو كان المراد بالكلام  
الذي في لفظه المعنيين المذكورين في هذا الكلام الاشعري ان  
الواجب لوجود بذاته متكلم في الارز ولا يحتاج في تكلمه  
امورا يدعي ذاته نعم فذاته نعم من حيث يقتضيه القاء الكلام  
لا المتخاطب تكلم ولا يحتاج الى مابه التكلم فان ذاته كاف  
في احضار مابه التكلم والاكتفاء فذاته نعم علم الحاصل بان تكلم

نعم

نعم به فذاته كاف في التكلم واحضار مابه التكلم فمابه التكلم هو  
من الوجود باعتبار انما له في المعاني بالعلم الذي هو غير  
زائد على الذات فان الانسان تكلم ومابه التكلم وهو الصورة  
الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية للمعاني الالفاظ وفي التكلم  
يحتاج الى اللسان وفي مابه التكلم الخيال او ما في حله واما  
ذاته لوجب نعم وتقدر لا يحتاج في التكلم الا للغير وبذاته  
متكلم فتكلمه نعم غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر  
زائد على الذات في العلم بمابه التكلم فنبه ذاته نعم الرماية  
التكلم نسبة الصور الخيالية للالفاظ البسيطة فذاته نعم من حيث  
هو منشأ الاكتشاف للالفاظ ومعها سبيل ان يكون الالفاظ  
ومعها بنوعها من الوجود الاجمالي ووجه باعتبار لو كانت  
رجع ذلك لوجود وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي ولهذا  
قيل الكلام النطق القائم بالتكلم هو شامل للالفاظ والمعنى فيكون  
كلام الله نعم هو الكلام النفس باعتبار انه مثبت في صقع  
الربوبية في ملك الغيب نحو من الشؤون المعنوية نحو العباد  
الانبياء وتزويله عبارة صريحة في الظهور في عالم الملكوت  
والشهادة وهذا ما خوذ من كلام الشهرستاني في شرح كلام الاشعري  
وبالحمل ليس له محل نزاع في تحقيق المعاني المذكورة بل انهم  
ليس الا في الاطلاق الكلام بمعنى مابه التكلم على علمه الاما  
بمابه التكلم بالحققة وهم يحقون في ذلك وغاية توجيه  
الاشعري ان يقال لذات لوجب م تكلم ان غير زائد على

ذاته فهو المنكح الارزعيه بتعلق ذلك المنكح في الارزعيه وهو  
 الكلام الارزعي ويحقق المنكح الارزعي على نعم الارزعي بما ينكح به  
 فالعلم الارزعي ينكح به هو ما يتعلق به المنكح الاول لا ينكح به العلم  
 المنكح لا ما يتعلق به المنكح وفي هذا الوجهية فكل ان المنكح  
 الارزعي لا يتعلق الا بهو معلوم بالعلم الارزعي خاصة تاويل  
 كلامه ان يبق تحقق في الانسان المنكح وما به المنكح وهو العلم  
 الموجود في الاعيان وعلم تلك الاقفاض وهو الكلام المنكح  
 فالكلام المنكح عنده ما يتعلق بالمنكح بمعلومه ولهذا اطلق  
 الكلام الارزعي على العلم بالكلام المنكح الذي هو مستقر المنكح ولا  
 الاطلاق انما هو لما يرتب عليه المعنى وايضا على تقدير صحة ما تقدم  
 العلم الذي هو عين للمعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من  
 هذا التطويل ان كلامه بالا ما قبل واحد من المعين المذكورين  
 في معنى الكلام الذي لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب مشهور  
 بين المهور والكلام متودد والتحقيق ان ذاته نعم كحيث  
 يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلف في نظر الى ان  
 ذاته نعم بل لا يقتضي التكليف وان ذاته نعم منشا هذا  
 التكليف حكم بان المعدوم مأمور في الارزعي بمعنى ان منشا  
 الامر بتحقيق في الارزعي ونظر الى اسناد الامر الارزعي وهو  
 منشا الامر الى ان وجود المأمور ذاته بعد وجوده بصور  
 مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مأمورا في الارزعي **قوله**  
 السادس ان الكلام في جميع هذه الادله انما انتهى في

الارزعي

الكلام

الكلام لا ينكح باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه  
 كونه مدلول له بالنعماء وجميع الاحكام مبنية على ان الكلام الارزعي  
 هو المنكح الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى  
 والعلم الاجمالي بالكلام مع افتراءه باقتضائه ان العلم للاعلام  
 وهو امر واحد غير زائد على ذاته نعم عند التحقيق **قوله** فيصير  
 انضافا لباري نعم بالمنكح في الاول ان في معنى خلق الكلام  
 الذي لا على المعاني وليس ان المنكح الحادث هو خلق الكلمات  
 المذكورة بانفعال مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري  
 وما المنكح القديم وهو كون ذاته نعم بحيث يقتضي القاء  
 الكلام الى المخاطبين جبر وجودهم وهذا هو الكلام الارزعي الذي  
 هو صفة لذاته نعم وهذا هو صفة غير العلم والقدرة **قوله**  
 وقال الاشاعرة في قول المنكح من قام به الكلام اقول لفظ  
 المنكح انما استقر من المنكح ثمة بناء على اللفظ انما هو من قام  
 به المنكح فالمنكح من قام به الكلام بمعنى المنكح لا بمعنى ما به  
 المنكح باعتبار الوجود العيني انما قام بالخوار لا بالمنكح بل  
 انما قام به ايجادده والقاءه الى المخاطبين للاعلام **قوله**  
 لا امر اوجد الكلام ونو في محل اخر لاختلاف في ان ايجاد الكلام  
 بقصد الافادة والاعلام هو المنكح واما من قال ان المنكح  
 من اوجد الكلام ان المنكح من اوجد الكلام حتى قصد الافادة  
 والاعلام **قوله** للفتن بان يوجد للمركب في لا يخفى ما فيه  
 فان المخترع به الترخيل لا ما قام به الترخيل ولهذا لا يمتنع



موجد الحركة في جسم متحرك ولا يخفى حال نظاره **قوله** بل  
 وان علمنا ان موجد لا يخفى ما فيه فان الاتحاد لا ينفك  
 في تعريفه منكم هو القاطع في هذا العلم سواء كان مجازا  
 حقيقيا او لا وفي الصورة المذكورة المتروكة المتكلم فان  
 يقصدنا لا يعلم بالقائه الكلام وان كان موجد الكلام الله  
**قوله** فالكلام القائم بذاته لا يبارى نعم قد عرفت ان الكلام  
 القائم بذاته لا يبارى نعم نعم نعم التكلم لا يخفى ما به التكلم وهو  
 الالفاظ المدللة على المعاني ومعانيها الدالة على امور خارجية  
 على ما عرفت المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلامه باحداث  
**قوله** فالمعنى الذي يحده في نفسه لا يخفى ما فيه فانه  
 المعنى لا يكون حادنا فكيف يصح الحكم بقيامه في ذاته تعبا  
 وعلى هذا يقع انكار المصنف في هذه المسألة في موضعها فان الالفاظ  
 الكلام القديم النفس على معاني الالفاظ المدللة في غير معقول  
 وهذا معقول له والنفس في غير معقول الى الكلام النفساني  
 وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قولنا الكلام  
 النفساني القديم ان العلم الالهي بالكلام قديم قلنا هذا قول  
 فيه ارتكاب مجاز في مقابلته للنفس المحيية منه راجع الى  
 التعقيب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصنف  
 والنفساني غير معقول حيث يقال كلام النفس والنفس  
 ايماء لطيف بان اشياء هذا الكلام باركت بالتحال لا  
 عقول النفسانية والتعقيب **قوله** وقد شرعنا في

نحو

بجعل المسوعة مع قد ذكر في ذي الحجة المذكور ان المعنى  
 الذي يدعون انه قائم بذاته منكم ومغايير العلم في ذواته الا  
 كما قيل هو ادراك مدلول الخبر وهو حصوله في الذهن مع  
 ولا يخفى على من فيه فان هذا المعنى لا ينافي العلم بمعنى  
 الادراك مطلقا وقد استوفينا الكلام في الحاشية في حقه  
 على المعنى المذكور **قوله** فاشيخ الاشعري لما قال في لو كان  
 باعث لا يستحق مجر ما ذكره امكن من جعل كلامه بان مراد  
 بالكلام الذي هو المعنى النفساني الكلام بمعنى التكلم اي كون  
 الذات بحيث يقضى القائه الكلام على المخاطب ومن جعل  
 بذاته وبما ذكر صاحبنا لواقف ولما باعث لا صاحب ما  
 ذكره مع ضمنية اخرى **قوله** وهو القديم عند هذا  
 جميع ان لو كان المواد بمدلول اللفظ المدلول الالهي الذي  
 هو التكلم القائم بالتكلم كما هو في المدلول المطابق فلا يخفى  
 ان الامر في نفسه وبما اللفظ في قوله احاديث في التناول الى  
 العلم فان اللفظ مثل قال يومئذ مدلول المطابق سياتي في  
 الحديث **قوله** واتا العبارات فانها في كلامه البتة  
 المشهورة الاستعمال الكلام الفاها عبارات والالفاظ الالهية  
 وهذا لا يخفى لونه حقيقة فينا ولهذا قال المصنف في شرح رساله  
 العلم الاصل في الكلام هو المؤلف للذوق المسوعة الدال  
 بالوضع على اقتصد دلالاته على ما يحصل التفاهم بين  
 اشخاص النوع وجود لا يتصل الابداع العلم بالمعاني

خيار

وبعد فقد يلزم ان المؤلف في الوجود حتى يقال ان المؤلف الكلام  
 منها بعض الناس كالمطابقين بطلان اسم الكلام في ذلك  
 التقدير في العلم وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمنكول  
 بصغوه تعبر الكلام لورود الشريعة بذلك لا لولا ما في  
 العوام الوحي ثم يلزم ان المؤلف هو العلم ومنه قوله قال  
 لا يدعى العلم قديم غير مؤلف ولا سمع كالمطابق المسموع  
 ومنه قوله قال انه مؤلف مسموع والذي يقولون مع ذلك قديم  
 لا يتكروون مع قولهم انهم في قوله قد اشار بقوله الاصل في  
 الكلام ان معنى المعاني المفارقة لهذا المعنى اذا استعمل  
 فيه الكلام والكلام فانه المجازي كعاني الالفاظ والوجود  
 العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في قوله عيسى عليه السلام  
 الميم وقالهم اليه يصعد الكلم الطيب وقالوا لغير المؤمنين  
 ان الكلام الله الناطق وكما قيل من ان بايط الموجودات حروف  
 ومركباتها كلما فان قيل اثبات اللغة بالقياس كما هو  
 فيكونه ابداعا فان الكلام موضوع لما في الالفاظ والمعاني  
 فان كلامية الالفاظ الموضوعه انما يكون لاجل كونه حكاية  
 عن الواقع كما في الاخبارا ومشعر للطلب ونحوه كما ان الشا  
 وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجد بالذات في  
 معاني الالفاظ وبذلك يدعى ان كلام الالفاظ الموضوعه  
 ومعاني الكلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر  
 والهي وامثالها انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ

وسمى من قال ان المؤلف  
 او قديم المؤلف ليس بمؤلف

المؤلف

الموضوعه فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضيه  
 الطلب الصدق والكذب انما يعرضان للعلماني بالذات وكذا  
 اقتضاه الطلب ونحوه انما هو من خواص العلماني وايضا  
 اذا قيل في الامر بالقيام مثلا لا يعنى او بلغة اخرى لا  
 يختص به لا من بالحقيقة وان اختلفت عبارات وهذا  
 هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ  
 المؤلفة للموضوعه قلنا على كلام المتقدم المذكور لا  
 يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الابدان وله  
 ان العلم الاجمالي في الاختار الطائفة المشار اليه بقوله ونعم  
 من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضمنية اقتضاء الذات  
 لا يقتضيه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها  
 بقوله ومنه قوله قال بانه لا يدعى العلم قديم غير مؤلف لا  
 مسموع اما انه من قال انه مؤلف قديم ليس بمسموع وذا يد  
 على العلم فلا يصح الاطلاق فيجب من قال العلم القديم التفصيلي  
 وكان معنى زيادته على العلم ان له ضمنية اقتضاء لقائه  
 الى المخاطبين وقوله ومنه قوله قال انه مؤلف مسموع اشار  
 ما اختاره من ذهب لمعذرة وقوله والذي يقولون اشار  
 الى مذهب الجنايه وقوله لا يتكروون في معنى ما قالوا اشار  
 الى قولهم هو معنى الحدوث والقدم **قوله** فيكون  
 الكلام في واعتراضه عليه كيف يتصور ان الصفة القائمة  
 بذاته تعبر والاصوات القائمة بنسخة الحقيقة حتى



يصح ان يقال ان الاصوات قايمة به نعم من غير ترتيب فينا  
 لقصور الاله ثم قال ذلك المعترض في هذا المقام كلام مختص  
 من غير ترتيب وحي ان صفه التكليف عبارة عن قوة تافه  
 الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال  
 وبعد من هذه المقدمة اقول صفه الكلام القايمة بذاته  
 نعم صفه من مصدر تاليه الكلام وان كلامه نعم هو الكلام  
 الذي هو ولفعه نعم بذاته في علم القدم بغير واسطه وهذا  
 الكلام خطاب توجب ان مخاطب مفرد وامتناعه من العلم  
 فان كلام غيره نعم معلوم له وليس كلامه كالان  
 كلام غيره معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه  
 ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه نعم عمله ولا ما  
 ذهب اليه الخليليه ومن غير ذلك ومن ليس من كلام  
 صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف والوقوع  
 ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو  
 المشهور من الاشعركه من ان كلامه نعم انما هو المعنى  
 المقابل للفظ بل هو حقيقة وشيخ من جميع الوجوه كان عليه  
 كلامه نعم واحد لا يحيط بجميع المعلومات من جميع الوجوه  
 كان ان كلامه نعم اية واحد من اقسامه من الكتب  
 والصفحات اللغات المختلفة والاحبار رأت والانشاء  
 انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف  
 لم يصرح بان الكلام ينقسم بالمعنى المذكور وصفه له نعم

لذلك لا يشترط

ليرد الاعتراض المذكور انما يصح بقيام الامر الشامل للفظ  
 بل انه نعم واداه به نحو قيام الصور العلمية بل انه نعم على حد  
 اليه بعض الحكماء بل ارادوا به انما راجع في علم القدم لينا  
 المنهج في العلم وانما اذا تأملت في التحقيق الذي ذكره  
 المعترض علمت ان كلامه راجع الى الكلام صاحب المواقف  
 بعينه واذا تأملت فيما علمت انما راجع انما راجع من  
 قال ان كلامه نعم القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع صحة  
 التوجه الى مخاطب المفرد كما لا يشك اليه وقال العلامة  
 النيشابوري في تفسيره من انه لا يربط على ان كلامه  
 قايمة بقوله يحسم ولا على ان كلامه قايمة بقوله عليه ذو  
 جاحيه بل على ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كالكلام  
 قديم فلو سمع ونصر ولا الله ولا جاحيه كانه ادرى علم  
 من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدركه كما  
 كما ينبغي لا يلزم من الانفس فان كلامه كتاب وكتابه صوت  
 وقوله ضرر وحله عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع  
 للمعنى المشترك بين الوجود الذي هو الوجود والعينانية على  
 هذا القول يصح ان لا يكون الخفي قايما بالجسم وانما قوله  
 فالكلام القديم في انما يصح انما هو حمل الكلام على المعنى المصلحة  
 او حمل على التكليم وحكم عليه بالمقدم باعتبار انما راجع في  
 العلم القديم وليس انما راجع في تحقيق صاحب المواقف المعنى  
 المذكور والعلامة النيشابوري ومن ان كلامه نعم بالهنا ان عبارة

عرفت على الوجه المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء  
 على الوجه المذكور عليه الوجود بمقتضى الاشياء وكتبته على  
 لوح الوجود واحد ويخفى ما يحتاج الى مقدية وهي ان  
 الاضافه بالكلمه هي كذا في العلم بمقتضى ما به التكليم  
 لا كما حكم به المصنف في شرح رساله العلم في مسائل  
 المسئلة الثامنة عشر وانه تعالى يصفه بأنه مستقيم  
 ازلام لا القابلون يقدم الكلام على كون حقيقة وفوضه  
 والقابلون يحدونه ويجعلون ما يتنازع اثنى في قول ان اراد  
 بالتكليم ما في السكوت والاله تعالى لقاء الكلام الى مخاطب  
 بالفعل الوجودي جديد وفي الكلام والمخاطب ويكون حادشا  
 كالكلام والمخاطب واما وصفه تعالى بالتكليم هذا المعنى  
 وان اراد به كون الشئ ذا كلام فعليه قدره القابلية  
 القابلية بل لا الشئ كان تابعاً للكلام اتصافه به في  
 الازل على ما قال المصنف فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه  
 به في الازل وان كان كلامه حادشا كان لا يتضاف به  
 حادشا وان اراد به قدرة اللقاء الكلام الى مخاطب فقد بر  
 وجوده مع ارادة اللقاء كما يتضاف به في الازل مستلزما  
 لتحقيق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا تستلزم العنوان  
 الذي كان هو المعنى الاخير وهو استمرار العلم بالكلام  
 فتعريف كلام الاشياء ان الكلام القديم الذي هو متروك  
 في اتصافه تعالى بالتكليم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي

بناء على انه حقيقة في الازل والكلام او العلم بمقتضى الكلام اللفظي  
 بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو قائم منها بناء على انه  
 حقيقة فيما يتم اللفظ والمعنى على امر ويحتمل ان يكون العلم  
 الراجح الى خبر وصفه بالقدم والوحد كما هو مذهب الاشعرين  
 وبالجملة صحة الحقيقة ان الربعة المذكورة في تصحيح مذهب  
 الاشعرين انما يكون باعتبار رجوعه الى ان الكلام القديم  
 هو العلم الراجح اليه الذي تحققته بنزله حقيقة كما لا يخفى  
 والمصنف لا يذكر ذلك لنا ولعل كلامه ليس الا في عدم الالتفات  
 اليه فاعلم ذلك فان قبل الاحتجاج اليه يحصل من كون  
 التكليم صفة كالية ومقتضى الحوات وقعت في الشريعة  
 مثل قوله تعالى بل هو قرائن مجيد في لوح محفوظ وهو قوله  
 انا انزلناه قرآنا عربيا فان تلكه الآية تدل ان على ان  
 القرآن الذي هو كلام الله تعالى نزله في العلم الى العبد فالمصنف  
 في العلم الراجح اليه القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم  
 باعتبار هذا الاصل وهذا خلاصة الحقيقة ان الربعة  
 المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة قلنا  
 لا في مذهبنا الباعين بيقين عند المعثرة والتمسك كما لا يخفى  
 ولما لا يكون نقطاع في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام  
 اختصنا بما مر من شرح هذا المرام فان علمه عند  
 الملك العلوي **قول** قائما بذات الله وهو مكتوب قد  
 عرفنا ان المراد من ذلك القيام الازلي في علم الله تعالى

الكلام  
 في الكلام



المقدم على الاتحاد فان قيل بما ان يكون المراد بل ان  
القيام بخو قيام صور العلية بذاته نعم كما ذهب اليه بعض  
الحكام ان الصور العلية قائمة بذاته نعم بدون ناش  
ذاته نعم منه واستكمالها نعم به قلت هذا انما يقع عند  
التعابير بذاته نعم وصحافة ولديها الاشعري  
يكون ان يقال ان الاشعري لا يقول بالتعابير في الصفا  
الكالية وما فيه في غيرها فهو قابل به ومن هذا القول  
قيام الصور العلية بالتصليح عند فاليه والظاهر  
ان يكون الاشعري قابلا بل ان القيام فان قيل هذا  
امس في القول الاشعري بل ان الكلام النفس ادوا  
تلك مستعلقة كاهو المشهور قلت قد مر غير مرة ان  
هذا الحكم قابس قديم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم  
الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب ان يكون صاحب المواقف  
على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب ما ذكرناه  
اقول جواب صاحب المواقف في جواب المذكور من  
وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب  
ثم عند الخصم وثانيهما ان كلامه عن الكلام الذكر  
الذم له المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم  
باعتبار انراجه في علم الواجب القديم فلا وجه للقول  
عن المعنى المتعارف في مشهور السليم عند الخصم الى غيره  
**قول** واما كلامه ما يند في الحقيقة امراد

صاحب المواقف في علم من الذي ضرورة كون ما يند في  
الحقيقة كلام الله مع حقيقة لا المجاز فينبغي ان يكون  
من مكره مطلقا وان لم يكن مكره مع التاويل الذي  
ذكره الشافعي ولعله اشار بذلك الى ان بعد التاويل  
حقيقته اعني اشار بذلك لقوله ان يمكن ذبح  
ذلك لمفاسد فكر الاولي ان يختار هذا التحقيق لما  
الاشارة اليه **قول** بل هو دال على ما هو صفة حقيقة  
قد عرفت ما فيه **قول** قد ان من خارج عن طور العقل  
اقول ذلك ان يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود  
الخارجي واما باعتبار الوجود العلي والعقل او الظاهر  
المثالي فليس خارجا عنه وهذا الاعتبار قيل في الكلام  
الله بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم للحقيقة  
الذي هو راي على ذاته نعم وكونه نعم باعتبار ذاته  
بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء  
الاخبار الى مخاطبين وهو الذي ياتي بالمخاطب لتقديم  
وثانيها هو التكلم الذي يست نعم وبغير الخيرات القديمة  
وهو القاء الواجب مع ما يجب ويوجد في العلم الاعلى  
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب مع ما يجب وجود  
بواسطه القاء الى اللوح المحفوظ وكتبه نعم فيه  
ما يجب ويوجد ورابع التكلم النفس الذي هو القاء  
الواجب الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وما

يقول الام

الكلمة التي هي اللفظ المعاني الدالة على المعاني  
 المقصود باللفظ والاسمانية في عالمها وسادسها  
 الكلمة التي هي اللفظ الدالة على المعاني المقصود  
 ان يكون الاسمية في عالمها وسادسها  
 بمعنى ما به التكلم **قوله** وهو ان الكذب والكلام  
 الذي هو عندكم في ذلك لان الكلام المصدق عندكم  
 بمعنى انكم باللفظ والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا اللفظ  
 الدالة على المعاني فالكلام بمعنى انكم عندكم ليس الا اللفظ  
 اللفظ الدالة على المعاني **قوله** هو حجة لا ينفك  
 اصلاً وان كان شتماً على حسن الكذب النافع فيستد  
 ما قيل ان الكذب قد يكون حسناً لكونه نافعاً وذلك  
 لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه فيجاء وان كان له  
 حسن بوجه ما ومعنى قوله لا ينفك التغيير انه لا يجوز  
 ان يقع له ليوافي للدعوى **قوله** مرجع الصدق والكذب  
 انما هو المعنى في قوله القاء الكلام اللفظي واجاده  
 على ثلثة اقسام احدها الجادة بدون قصد المعنى  
 المقصود منه وثانيها الجادة مع قصد القاء المعنى منه  
 بدون الاعتقاد المتعارفة بل مع الاعتقاد بمدلوله  
 ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي كذب في الكلام المنطوق  
 الذي هو الصفة القائمة بالذات لانه الصورة الثالثة  
 لا في الصورة الاولى ولا في الثانية فلا يلزم المنقص في الصفة

المقصود  
 بتبيينه ثلثة اقسام  
 الاعتقاد

خاتمة الحروف والكلمات الدالة على المعاني في الاجسام وهذا  
 خلاصة مقصودنا في تحقيق **قوله** ولما كان الكلام المنطوق عند  
 مدلول الكلام اللفظي عندكم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت  
 ان مدلول الكلام المنطوق لفظاً بقى من حقه لانه نعم كالكلام  
 اللفظي ولا اسماً ولا حلاً بل يكون الصفة القائمة بذاته تعالى  
 هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله ولا يتصور ان لا يلزم من كذب  
 الكلام اللفظي الذي هو من الافعال المنقص في الصفة اذ لا يلزم  
 من العلم التصوري بعنوان الخبر الكاذب المنطوق في الادراك ان  
 يقال ان يقول في حقه القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتقاد  
 تفقد هو نعم ماله منه فاعلم ان كذا نعم بالضرورة ان  
 مرجعاً في الاختلاف عليك ما عليه من اللفظ **قوله** لا يمكن  
 الجواب عما ذكرناه في الوجه الاول في الاختلاف عليك ان هذا  
 الوجه كالجواب الاول في اجوابك ان لا يقع منهما  
 الا بما ذكرناه وتفصيل الجواب في هذا الوجه ان يقال ان  
 الكلام اللفظي انما يكون كذباً الكلام المنطوق في كذب الكلام  
 لزم كذب الكلام المنطوق في كذب الكلام المنطوق قد علمنا ذلك  
 الدليل **قوله** فلا يجوز واحد من صفة اللفظية او قولاً يتصور  
 حدوث الكلام اللفظي الذي لا يلزم ان يتحقق دون كذب  
 الكلام المنطوق على ان هذا المستلزم للجواب كذب الكلام  
 المنطوق وهو بطر لما سبق في الدليل فالحق في رفع هذا الجواب  
 ما مر **قوله** والبرهان يقوم به معنى هو البقاء في الكلام

الكذب

كذب



الذي يرد به البقاء امور اخرى يتبع من ذلك الواجب بها اعتبارا  
 ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور لا نهائية اي  
 كون الذات بحيث يتبع عنه فزيادة على الذات لا يتبع الا  
 لا في الخارج وانما زيادته على الوجود في الاعتبار لا شفا له  
 على معنى زيادته على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على  
 نعمت الاستمرار فان اراد المص بقوله وفي الذات زيادة  
 على الذات كان مراده به في الزيادة في الخارج اي الذات الواجب  
 باعتبار ذاته سمي زيادة بالانضمام امر اليه في الخارج و  
 ان اراد في الزيادة على الوجود الانواعي كان مراده به في  
 الزيادة بالذات بناء على امر ولا يتبع على ان الاخير لا يلزم  
 جعل قوله في الزيادة معطوفا على قوله سمي به **قوله** وليس  
 ايضا عبارة عن الوجود بل زيادته على الوجود المراد منه البقاء  
 صفة للوجود بناء على انه استمراره **قوله** ونعني بالحدوث  
 واعتبار ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن  
 مسبوقة الوجود بالعدم **قوله** وذهب الاكثر والاعظم  
 صفة زائدة على الوجود على ان اراد بذلك الزيادة  
 المنعينة للزيادة على الذات مطلقا اي في كلامه في الخارج  
 والخارج عنه على ان الذات للذات لا تتغير بل انما  
 تتغير عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون  
 موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدر على حقيقة البقاء  
 فوجب حمل الكلام على ان المراد في الزيادة في الخارج والزام

عبارة عن  
 ان يقول  
 ان

ان

ان ذكره الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد  
 شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يتبع على ان كلام المص  
 ليس الا في عدم زيادة السمودية التي في اخصر البقاء وكلا  
 المص في نقله وذكره لا يله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو  
 اسم السمودية فلا يكون الشرح موافقا لما في علمه لما  
 لاحظ ان الاول الذي هو في زيادة البقاء هو بعينه ذاته على عدم  
 زيادة السمودية لجواها في عدم زيادة البقاء موافقا  
 للقول تبعه منه جريا في عدم زيادة السمودية كونه  
 مواد المص وانما اختار المص السمودية في التعرض لا ان  
 اشياء وابناء عدم زيادتها مستلزما لاثبات البقاء وعدم  
 زيادته **قوله** احدها ان المعقول منه استمرار الوجود  
 هذا الدليل ان لم لا يد الاعمى عدم الزيادة على الوجود لا  
 على الذات كما هو المص لا يقال ان كان الوجود غير الذات او  
 الوجود دقة ولم تكن السمودية والبقاء زائد على الوجود لم  
 يكونا زائدين على الذات لانما هو استمرار الوجود  
 الاخر الذي هو مغاير للذات في اعتبار الدليل الاول الذي  
 ذكره المص يكون كل منهما عبارة عن الوجود الا انما  
 استمراره يكونا زائدين على الوجود الا انما هو زائد على  
 الذات في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة في الخارج لزم  
 ذكر الدليل **قوله** والشعوب يعني وجوب الوجود الذي هو تارة  
 الوجود وحقيقته الوجود الصوري التي قد حلت الاشارة اليها

العقود البقاء

عدم الزيادة

ذكر

الى حقيقة التعريفية حدسية يدعى في الشريعة الواجب  
اي لا يمكن تعدد الواجب الذات لان حقيقة محض الموجود  
حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما  
باعتبار المراتب اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة  
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو بطر في اعتبار المراتب  
فان لا اقتضاء احدهما يقتضي الاضحية الى المكنز الذي لا  
اقتضاء له وايضا لا يقتضاء في ذلك الاحتياج يعود الى  
اقتضاء حقيقة محض الوجود الى اقتضاء وجود الوجود  
ولما كان حقيقة وجود الوجود تقتضي الوحدة لم يكن  
مستلزكا وهو المطلب وايضا اما ان يكون حقيقة وجود الوجود  
مقتضيا لان يكون غير الذات الموجود المتغير او يكون  
شرطا للحقوقه وعلى التقديرين لا يخفى بديون ذلك  
المتغير وان كان لغيره من الخلف في حقيقة غيره وذلك الغير  
ممكن لا محالة فليس في المكنز اقتضاء باعتبار ذاته فيعود  
هذا القسم الى اقتضاء حقيقة وجود الوجود لحقيقة  
تقتضي الوحدة وفي الشريك وايضا حقيقة وجود الوجود  
الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصفاته وموجباته  
موجودا ولا يتصور في خصوصية المكنز الواحد التعدد لئلا  
يواثب لانداد في الواحد في الواجب الوجود واحد لا أكثر  
له في حقيقة الوجود وجود الوجود ووجوده وجوده  
بلا شريك في ظهوره وايضا صفة الوجود منجبه عن وجوده

عبارة

لا يقوم كثرة وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا  
يتكرر حيث هو موجود وهو المطلب اذ لا يخفى وحدة الواجب  
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في  
الواجب الوجود من لوازم في الكثرة وفي غيره نعم في الكثرة  
من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا  
يقتضي عدم كثرة الافراد والالكان لغيره من غير ذلك  
الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقيق الى الوجود  
فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود  
فاذا كان الوجود المحض حقيقة عدم كثرة الافراد كان اعتبارا  
ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلب وبالجملة جميع براهين  
اثبات وحدة واجب الوجود موقوف على اتحاد وحدة حقيقة  
الوجود الى الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره حقيقة الموجودات  
وهو الذي عبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بدورية  
وهذا الظاهر الشبه عند ذكر ان الوجود الحقيقي الذي هو  
يكون الموجودات حقيقة هو نفس على العقول والنفوس بل  
قوة السموات والارض وهو في غاية الظهور به ظهور كثر  
واحد الى كذا ذكر ان ذلك وحده بحسب الحقيقة ظاهرة  
عند كل من له وجدان صحيح وقد سر شيان كثرة عليها فيما  
وبذلك يندفع شبهة ابن كونة الذي لا يباينها صارا فصار  
الشياطين وتخرج الى البراهين المشهورة في الكتب فتمت  
الدلائل المذكورة في الشرح اعرجها انه لا يمكن تعدد ذات



والا فانه تعبير لذكر الاستبصار ان كان نفس المهيبة الواجبة او  
 معللا بها ولا فاعلا فلا تعدد وان كان معللا باسمه لمعدل  
 فلا وجوب بالذات لا يحتاج الى احتياج الواجب في نفسه الحق  
 امر مستفصل لان الاحتياج في التعريف يقتضي الاحتياج في الوجود  
 اذ الشيء لا يتغير بوجوده شيء في قول المراد بالمهيبة الواجبة  
 حقيقة محض الوجود فانه لا يوجد محض تارة الوجود وذلك لانه  
 قد يكون الوجود الحقيقي ليس في ذاته بل في عينه الواجب لانه  
 العقل ولا في الخارج وايضا قد يراد بالثبوت في الوجود الا  
 الاثر في واحد والعرض فيها الشبه على ان الوجود الحقيقي في  
 على ما مر شبيهه والمفصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد  
 عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربع المذكورة في النور  
 في المهيبة والافهام الباقية مستلزمة للظ فان دفع  
 اورده الشك تابع الايمان في الاشياء غير يقول هذا من قبيل  
 المفهوم بصادق فان المهيبة الواجبة اريد بها في الاستشعر  
 الترددية في الاثر ما صدقت في عينه فيستقيم الكلام  
 فان قوله ان كان نفس المهيبة الواجبة فلا تعدد الا اريد  
 بالواجب بصدق وعو عليه ورد المنع على النزوم فانه يجوز  
 ان يوجد واجبان تعاريف كل منهما في ذاته بلا تعدد  
 وكذا قوله وان كان معللا باسمه مستفصل عن الواجب فلا وجوب  
 بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على النزوم فانه يجوز  
 ان يكون تعاريف كل واجب معللا باسمه مستفصل عن مفهوم الواجب

تفصيله

انما ذات الواجب بلا محذور في قول ذلك لان ما كان  
 قد سوان الوجود الذي قد حكم بانه غير حقيقة الواجب وذاته  
 انما هو الوجود الحقيقي الذي تضره بالوجه المذكور في وقت  
 موافق الحكم بكونه واحدا في عينه حتى يتحد في وحدته بل لا ينفك  
 الموجودات وما يوجد باعتبارها وسلاخطة وحدة الوجود  
 الاثر في فعل هذا القول مراد المستند بالدليل من قوله المهيبة  
 الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاستدلال في وحدتها  
 والكونه غير حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن الاقسام الاربع  
 التي راعيا بطالبها في المهيبة والنفذ الباقية مستلزمة للظ  
 واما ما قاله الشك بعد ما ذكره من قوله لا ينفصل اريد  
 ذات الواجب ومفهومه لا انما يقول في يكون شقا خاسما  
 تختاره في الخلق فلا يخفى حاله لانه ان ريد بالواجب في  
 الترددية الوجود الحقيقي الذي هو غير حقيقة لا يتصور  
 خاسر لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب  
 هو المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجودا  
 وانما يتصور انقسامه لخاصة اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب  
 الاثر في الذي هو مفاد الذات في العقل وتاثيرها انه لو كان  
 اكثر من واحد فكان لكل منهما تعاريفه وح اما ان يكون ذلك  
 الوجوب والتعريف لزوم اول فان لم يكن جازا انما كان  
 جوازا الوجوب بدو في التعريف وهو لا ينفك عن الوجود متعين  
 او جوازا التعريف دون الوجوب وهو ما في كون الوجوب

الواجب

ذاتها ليست بكون الوجوب مكانا حيث تغير بل وجوده ان  
 كان بزاوجين والتغير يزوم فان كان الوجوب بالتغير يزوم  
 تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلل على المعلول بالوجود والزم  
 وان كان التغير بالوجوب وكلاهما بالذات ازم خلافا للمفروض  
 وهو تقدم الوجوب لان التغير بالمعلول ازم غير متحقق فلا وجود  
 للوجوب به ونه وان التغير والوجوب لا ينقسمان بل هو الواحد  
 واجبا بالذات لا يستلزم احدا في الوجوب والتغير في احد  
 الى اخر منفصل انتهى قوله لا ههنا هذا الدليل على تقدير تعدد  
 الوجوب ما ان يكون بزاوجين بل هو الوجوب الحقيقي الذي  
 هو الوجود المتناهي الذي يكون الوجوب موجبا له والتغير الذي  
 يتحقق الوجوب لوجوده ازم او لا على الثاني جاز ان كان كذا  
 الوجود المتناهي والتغير يزوم جو التحقق التغير بدور وجوب  
 الوجود هذا مستلزم لكون الوجوب كذا ونحو الاول ازم احد  
 الاقسام المذكورة بعضها مستلزم لآلة وبعضها لا فانفع سا  
 اوردته بقوله اقول قوله لزوم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة  
 تقدم العلل على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلل على  
 المعلول بالوجود والوجوب بما هو على تقدير كون المعلول بوجوب  
 خارجيا والمعلول من التغير كذلك كما سبق ان الوجوب من  
 الامور الاعتبارية وليس في المعلول فغير الموقوف عليه لا  
 احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى قوله ذلك  
 الان فاعلامه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود

وهو لازم

بهم

عندهم

المتغير

الحقيقي المتناهي الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا يشبهه في حقيقة  
 الخارج كونه حقيقة الواجب كما مر سابقا فندفع للمنع الاول  
 وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس بالوجوب وجود الذات  
 ازيد ونه لوجود الحقيقي تحقق الوجود ازم فلزم تقدم وجوب  
 الوجود على نفسه على تقدير كون التغير بوجوب الوجود وان  
 يتقدم على الدليل سا ذكره الشرح قوله وايضا قوله اما ان يكون  
 بزاوجين التغير يزوم او لا ان اراد بالتغير الوجود المتغير  
 من التغير تحت اذان الازوم بينه وبين الوجوب قوله جاز  
 انفكاكه ازم جواز الوجوب بدون التغير قلنا نعم وانما يلزم لو  
 لم يكن هناك تغير بخلافه وان اراد بالتغير احد التغيرين  
 التغير في قوله وان كان التغير بالوجوب وكلاهما بالذات  
 لزوم خلاف المفروض وهو تقدم الوجوب قوله لان التغير بالمعلول  
 ازم غير متحقق قلنا نعم لزم لوجود التغير لان التغير لا  
 ينفك عن الوجود انتهى قوله ذلك الان فاعلامه قد عرفت ان المراد هو المستلزم  
 الاول وهو ان يراد بالتغير الوجود المتغير ولا يخفى  
 في هذا ان يتحقق بينه وبين وجوب الوجود ازم جاز ان كان  
 كل منهما من الاخر جاز انفكاكه التغير وهو بحد ذاته بخلاف  
 تمام الدليل ولعل الازوم يشبه بالانفكاك عند التغير ولا يخفى  
 في اعتبار الذات ازم تمام الدليل المذكور باعتبار الازوم كما  
 فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تقيمه الى اثبات  
 جواز الوجوب بدون التغير المتغير بالدليل المذكور وهو قوله

الوجوب



الاول

ان كل موجود مستعير يملكه اشياء محال في ذلك الحيوان ان  
يقال الجار حقيقة لو جوب بدون التعريف المعبر فلا بد من  
المعارضة فاما ان يكون التعريف المعبر في ذلك المعبر المعبر  
فان لم نجد ولا نذكر واما ان يكون ذلك المعبر المستعير  
الواجب على هذا التقدير كما احتجنا في الاثر والناظر في  
انما ذلك الدليل والخطا في توجه نظير الايراد الذي اورد  
الشم على الدليل على هذا الدليل ودرعنا من ان المواد جوب  
الوجود حقيقة محض الوجود المأخوذ من المهيبة وان لم نجد حقيقة  
محض الوجود بدون جوب في قدر الشبهات عليه في مقصد الاثر  
العام ومنها هو مذكور في الشفا وحوال وجوب الوجود الكا  
صفه شيء موجودا فاما ان يعبر وجوب الوجود على سبيل  
الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا جوب في غيره واما ان يكون  
كونه صفة لهذا الشيء المعبر معلا باس غير وجوب الوجود فيكون  
ممكنا ولا فيه بعبارة اخرى فنقول ان الوجود واجب  
وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كما هو واجب الوجود  
فهو هذا الواجب بعبارة فلا يكون غيره واجبا وان كان  
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعبارة فمعارضة واجب الوجود  
لما هو بعبارة اما ان يكون امرا لازما فموجب هو واجب الوجود  
او لعله وسبب غيره فان كان لازما اي لانه واجب الوجود  
فيكون كما هو واجب الوجود هذا المعبر بعبارة فلا يكون غير  
واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث

فرستاه

هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعبارة سببا فيكون  
هذا كما نعلم ولا قد فرغنا من واجب الوجود بالذات ثم ذكر غير حقيقة  
نافعه في براعنا التوحيد بعبارة وكو فنقول ان واجب الوجود  
لا يجب ان يكون على الصفة التي فيها تركب شي يكون هذا  
مهيبة ما يكون المهيبة واجب الوجود فيكون تلك المهيبة معنى  
غير حقيقة كما هو للمعبر وجوب الوجود مثلا ان كانت  
تلك المهيبة انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود  
ثم لا يجب اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هذا حقيقة  
او لا يكون ونحن ان لا يكون هذا المعبر حقيقة وهو مبداء  
كل حقيقة بل هو يترك الحقيقة ويصحح وان كان له حقيقة  
وهي غير تلك المهيبة فان كان ذلك الوجوب من الوجود بل  
ان يتعلق تلك المهيبة ولا يجب دونها فيكون الواجب الوجود  
موجب هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا  
حيث هو فان الوجوب على الوجود لا يكون معولا بعبارة  
ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا وهو واجب الوجود  
بنفسه مردود تلك المهيبة عارضة لواجب الوجود في الحقيقة  
القوام بنفسه ان كان يمكن في واجب الوجود للشارية بالنعز  
في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهيبة فاذا  
ليست تلك المهيبة للشارية بالنعز لانه واجب الوجود بل  
مهيبة لشيء اخر لحواله وقد فرغنا من مهيبة لشيء اخر فلا  
مهيبة لواجب الوجود غير لانه واجب الوجود هذه هي الانية

مهيبة

معناه ان الانية والوجود لوصار للمية فلا يتجوز اما ان يلزم لنا  
 او شئ اخر و قد ان يكون للانية المية فان الساتع لا يتبع الوجود  
 فيلزم ان يكون للمية وجود قبل وجودها وهذا محقق  
 ان كل ما للمية غير الانية فهو معلول وذلك لان كل شئ  
 الانية والوجود لا تقوم من المية لشيء خارج عن الانية مقام  
 الامر المقوم فتكون في اللوازم ولا يحسم ان يلزم المية لها  
 تلك المية و اما ان تكون لزومها اليها بسبب شئ ومعروف ان  
 اللزوم اتباع الوجود ولو يتبع موجود الوجود فان كانت  
 الانية تتبع المية وتلزم بانفسها فتكون الانية قد تبعت  
 في وجودها وجودا فكانت موجودة موجودا بالذات قبل وجود  
 المية موجودة بذاتها قبل وجودها حتى قبل ان يكون الوجود  
 لها معلة وكذا في الانية معلول وسائر الاشياء غير الواجب لها  
 ميات وتلك المية هي التي انفسها ممكن الوجود واما بعد  
 لها وجود من خارج فالاولى للمية له وذات المية تعين  
 عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود و يشترط في العلم و  
 سائر الاوصاف عندهم سائر الاشياء التي هي ميات ممكنة  
 فوجب لهم في المراتب التي ذكرها فيه بعد تهديد العقل بالتحصيل  
 ان الواحد ما هو واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته  
 ومعناه اما مقصور عليه فان كانت ذلك المعنى او لعله  
 فان كانت حقيقة الواجب الوجود لا اجل نفسها في هذا  
 المعنى استعمال ان يكون تلك الحقيقة ليست بهذا فلا يمكن ان

فانها

وجود غيره والا لكان تحقق هذه الحقيقة عند المعنى لا عن  
 ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفاد من  
 غيره فلا يكون واجبا لوجوده حتى فان حقيقة الواجب الوجود  
 الواحد فقط وكيف يكون المية للدرجة لذات و اشياء اخرى  
 يكون اشياء بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى و اما بسبب  
 الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمكان والمكان في العلة  
 من العلم لان كل اشئ لا يتحقق بالمعنى فاما يتحققان بشئ  
 للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الوجود معقول ولا  
 يتحقق بغيره في احواله خارجة فيما اذا اختلفت مثله  
 فاذا لا يكون له مشاركة في معناه فالاولى لاندله ثم قال  
 فيه وبالمجاهة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها  
 حقيقة المعنى المتيقن حيث معناه بل انما كانت لتفهم  
 الحقيقة للوجود فان الناطق ليس شرطه ان يكون له  
 فان له معنى الحيوان وحقيقته ان يكون موجودا  
 معينا واذا كان المعنى العام هو نفس الواجب الوجود كما  
 الفصل يحتاج اليه ان يكون واجب الوجود موجودا  
 فقد دخل ما هو كالفصل في مية ما هو كالفصل والحال في  
 ما يقع به اختلاف غير ضروري في جميع هذا المحرر في ان  
 وجود الوجود ليس شذوذا فيه فالاولى لاشياء له  
 قاله في ميات في كتابه فالوجود الذي لا سبب له لا يجب ان  
 يتصور لانه لو كان كذلك لكان الوجود تلك الكثرة بسبب شئ

يتعلقان

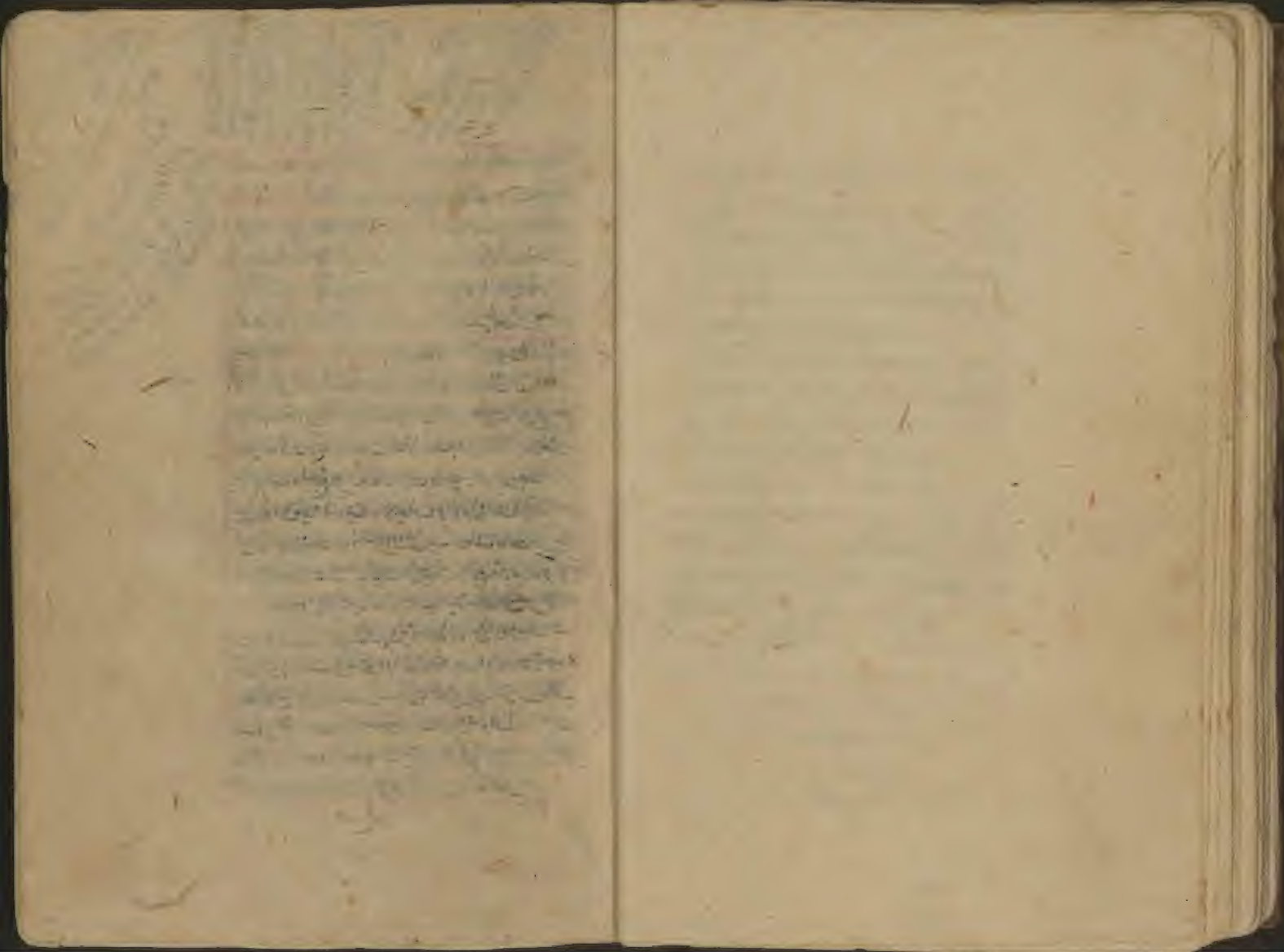
يتعلق

المر



ثالثا ان كل معنى عام فاما ان يخص بالفصل والعرض و  
 الفصل والعرض لا يفيدان مية الجنس ولكنهما يفيدان  
 قوام وجود الجنس امرا بالفاعل والعرض لا يفيد مية النوع  
 بل يفيد قوام وجودها وجبت مية الجنس والنوع الوجود  
 وعرض دخول مثل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد  
 مية الجنس والعرض يفيد مية النوع فالوجود الذي لا  
 سببه ان فرض له جنس وفصل او مية نوعية وعرض شخص  
 والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم  
 ان يكون ما لا يلائمه له سبب ولا يتبعه هذا الموجود الذي لا  
 سببه له والموجود الذي انتبه مية لا يتكلم بالفصول  
 والعوارض لا يشترط لوجبه لوجود بالذات وقال في  
 الالهيات ان واجب الوجود لذاته لا يصح ان يكون فيه  
 كثرة وتورد على امر وجه مختص وهو انه كان واجب  
 الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان  
 شروطا فيه ان يكون مثالا لا يصح ان يكون غيرا فلا  
 يكون واجبا لوجود بذاته الا ان كان سبب ما  
 صار كان واجبا لوجود بذاته واجبا لوجود لغيره

وفي كرمه اخر ما وردناه في هذه  
 الحاشية والحمد لله على توفيقه  
 لتمام وعلى النبي واله  
 السلام





واجب الوجود هو القادر على الاجتزاء ان يكون الواجب للذات  
اقنع على سبيل الاجاب بوجوده قديما قادرا وذلك القادر  
هو الذي وجد العالم بالقدرة وتقرر الجواب ان يقال هذا  
قادر يكون واسطه بين الواجب والعالم والواسطه غير  
مفعوله لان المبدأ من العالم مع ماسوى الواجب ثم اقواله  
ثبتت فيما سبق ان جميع ماسوى الله تعجب حادث بل انما ثبت  
حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عند المفعول وجود  
المبدأ انما هو القادر على وجود العالم لكن كما لم يثبت عند وجود  
المبدأ ان لم يثبت عند عدمه ايضا كما قال في صدر الفصل  
الواقع في المعاني المجردة واما العقل فثبت دليل على انما  
واذله وجوده من قوله فليعتزل ان يقول لا يجوز ان يوجد  
الواجب ثم بطريق الاجاب هو المجرد البسيط والاجسام  
قديما قادرا يكون هو الذي وجد العالم الجسماني بالقدرة والذات  
ولما ثبت بالدليل قدرة البارئ تعجز اراد ان يشي في الاجسام  
عزاده للمحالين فهو بالدليل الاول ان القدرة على الاشياء  
بمعنى الصفة والفاعل والتركيب لا تقتضي إمكان صدور  
الامر عن الموثق كصدور الامر عن الموثق اما واجبا ومنع لا  
يجعلا عندهما فكل ان الموثق ان جميع شوايط انما يجب  
صدور الامر لا تتنازع مختلف الامر عن الموثق التام وان لم يمنع  
استعجز وتقرر الجواب انما بالبرهان بقوله ويمكن عجزه وضو الجواب  
والامكان لا يتنازع انما في إمكان صدور الامر عن الغير

ففي كتابه الثاني في صفاته وصفاته واثاره وفيه يقول  
**الفصل الاول** في وجوده الموجود ان كان واجباً بالوط  
والاستلزام لا يحتاج الى الوجود والعدم استدلال في وجود  
واجب نعم بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجباً  
فثبت له في ذاته كمالاً فله مؤثر موجود بالضرورة ونقل  
الكلام اليه فاما ان يلزم الله والوالمش او يثبت في الواجب  
وهو المطلق **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وجود العالم بعد  
العدم يفي الاحجاب ذهب المليون قاطب على ان تأثير  
الواجب نعم في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يقع منه  
فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره عليه  
بالايجاب واجبة على انه قادر ان وجود العالم بعد عدمه  
يعني لو اريد تعميمه بالايجاب والاورايات لما يتبين  
قبل ان العالم حادث فاشي الثاني بيان المسافات اثباته  
نعم في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان  
حادثاً لوقف على شرط حادث لئلا يلزم النقص عن الموجب  
التمام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث  
آخر ويلزم النسب في الشروط الحادث متعاقبة ومجمعة  
وكلامنا على زعم المصنفين المتكلمين على ما ذكر في انظار  
المش والواسط غير معقول اشار به الاجواب اعراض  
على الدليل المذكور فوجهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي  
الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر لا يقتضي ان يكون

7.

وعدمه مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها وجوبه باعتبارها  
 الارادة اليها وعدمه ما يقتضي الوجوب بالاختيار لا سيما في الاشياء  
 بل حقيقة فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وان لم يكن الفعل  
 يجب الفعل وان يترك بان يريد الترتيب يجب له ذلك فقولنا  
 ان الجميع شواطي التامير وجب صدور الاثر ان اراد الله وجب  
 صدور الاثر بالنظر الى اجتماع شرائط انضمام الارادة  
 الى القدرة قلنا نعم لكن لا يصح اننا نأخذ عن اسكان صدور الاثر  
 بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد  
 الله وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا نعم وتقرر  
 الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن من فعله وتلكه اما  
 حال وجود الاثر فيجب وجوده فلا يمكن من ذلك واما  
 حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن من الفعل وتقرر بالجواب ما  
 اشار اليه بقوله ويمكن الاحتجاج بالقدرة على الوجود في المستقبل  
 مع عدمه في الحال يعني تحت اثارها حال عدم الاثر كما في عبارة  
 عدم التمكن من الفعل في ثانی الحال فلا ينافيه عدمه في الحال بل يتحقق  
 معه وتقرر الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على فعله  
 انشيء كان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين  
 على السواء لكن اللازم بطر ان عدمه الاصل ان لا يلاشئ من  
 الاثر بان القادر وايضا عدمه في محض لا يصح لان يكون  
 متعلقا بالقدرة والارادة لان معناه التامير وجب الاثر  
 فلا تأثير وتقرر بالجواب ما اشار بقوله واشتقاء الفعل ليس فعلا

القدرة

بعض ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم  
 الفعل ليس فعلا لعدم وعمومية الفعل تستلزم عموميتها  
 الصفة بعض ان عموم هذه المقدورية يجب ان يكون عموم صفة  
 القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان هذه المقدورية  
 عامة في جميع الممكنات والقدرة عامة في جميعها اما ان هذه المقدورية  
 خاصة فلان عليها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع  
 الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى اقول لا يتم ان الامكان  
 على المقدورية بل انما هو على ما هو عليه المسمى الى المؤثر والمؤثر اما  
 موجب وقادر ولو سلم فلان ان كل ما هو مقدور هو مقدور  
 له تعالى لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية  
 بالنسبة الى بعض القادر بل فان المعقول القابل بانفعال  
 العباد مقدورة لم يخصه من خلق الاجسام بقدره البارز  
 فهو المشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقصود بالقدرة  
 هو انما وجوبه استناد الصفات الى ذاته تعالى وهو المحقق للقدرة  
 هو الامكان فان الوجوب والاستناع يجعلان المقدورية  
 ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على  
 بعض اشياء ثبت على كلها وهذا الاستدلال السام على ما ذهب اليه  
 اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو في محض الاني  
 فيه اصلا ولا يخصص قطعا فلا يتصور اختلاف بين  
 نسبة الذات الى المعدوم وانما يصح ان يوجه من الوجوه خلا  
 للمعقول ومما في المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا

وردية

وردية



الحكمة والالهيته اختصاصا بالفضل والبرية فمردود  
بعض كما يقول الختم فعلى قاعدة الاعتدال ان يكون  
خصوصية بعض المود ومنه الثابتة المتغيرة ما فاعلم  
تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعمل في  
لحدوث مكررون آخر وعلى التقدير لا يكون نسبة الكذا  
الاجمع المكنى على السوء والمخالفون في هذا الاصل وهو علم  
اصول الاسلامية فورا عظم الثبوت فالحق والواجب في  
العلم الاخير الكثرة وشواها وان الواحد لا يكون حقيقيا  
وشواها فكل منها فاعلم على حد فالماثوية والدينامية  
منها قالوا فالحق والخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة  
وفسادها لا في عرضان فيلزم عدم الجسم وكون  
الاله محتاجا اليه وكما في ارادوا بعضا آخر سوى المتعد  
فالحق قالوا النور في عالمه فادرس جميع بصير والجور منهم  
دهو والى ان فالحق الخير هو نور ان وفاعل الشر هو جهنم  
ويعنون به الشيطان والجواب مع قول الواحد لا  
يكون خيرا وشرا في العلم الا ان يولد بالخير من غلب  
خير على شره وبالشر من غلب شره على خيره كما ينبغي  
منه ظاهر اللغة فلا يخفى ان في واحد كنهه خير  
لازم فما ذكره والاحكام والقدرة واستناد كل شيء اليه  
لا يزل العلم والاخير عام انفق بهور العقل على انزاعه علم  
والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان او رد المصالح

في

ومن استدلال المتكلمين وجهان او رد المصالح عليها اما استدلال  
المتكلمين فالذكر او رده المصالح فاعلم فعلا بحكمتنا  
وكل من كان كذلك فهو عالم ان الكبرياء والقدرة ونبيه  
عليه بان فريضة خطوطا لطيفة او سمع الفاظا نصيحة  
شبي عن سعاد دقيقة واعراضا عن حقيقة ثم قطعاً ان  
فالحق عالم واما الصفة في فلما ثبت من انه عالم فلا يلائم  
والعناصير في فاعلم الاعراض والجواهر وافواع العباد  
والنباتات واصناف الحيوان على الاشياء وانظام واتقان  
والاحكام غير فيه العقول والافهام ولا في تفاصيلها  
الذاتية والاقلام على ما يشهد به العلم الحسيه وعلم  
الشيخ وعلم آثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان  
النبات مع ان الانسان لم يوف من العلم الا قليلا ولم يجد  
الى الكبرياء فلا في قيل ان اريد الانظام والاحكام  
فالحق وجهه يعني ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا يخل فيه  
اصلا ولا يمتد للنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا  
يتصور ما هو او فومنه واصبح فظ الخالصة كذلك بل  
الديناط في بالشرور والافات وان اريد في الجملة  
في بعض الوجوه فالحق آثارا الموشور من غير العقل بل  
كما ان ذلك فان تدرى الماء وتخيير النار شمع فالحق  
المواد استعمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع  
التربية من الملائمة للنافع والمطابقة للمصالح على وجه

الكل وان اشتمل العرض على نوع وجاز ان يكون نوعه ما  
 هو الكل والعلم بان ذلك لا يصدر الا عن العالم والضرر  
 سيما اذا كثر وتكثرت الخطا والفرق على بعض العقلاء  
 جاز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانا نوعا فعالا مستقرا  
 محله في ترتيبها ساكنها وتدرجها شيئا كالحل والكل  
 الموحوش والطير على نحو في الكتب مسطور وفيما لا يزل  
 مشهور مع العلم المستعمل في العلم فانا لو سلم ان يوجد من  
 الاثار هو هذه الحيوانا فذلك لا يجوز ان يكون فيها علم  
 ما يثبت ذلك الى ذلك بان يخلق الله تعالى به ذلك او  
 يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده الله فهو ان  
 الله تعالى قادر على ما لا يقدر والاختيار لما لم يزل  
 ذلك الامع العلم بالمقضا وقد ثبت ان يكونه عالما بالادلة  
 السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد على ما ان النسب  
 برسالة الرسول وانما المكتبة يتوقف على التمدد في العلم  
 والقارة في ذلك وروى عما يحتاج من التوقف فانه اذا  
 صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم كما اخبرنا به وان  
 لم يخبر بالبالا كذا في المراسل عالما وانما ان هذا ما كبره نعم  
 يتجه ذلك في صفة الكلام على اصح به الامام واما في  
 الحكماء فالاول انهم ان البارئ ثم مجود وكل مجود عاقل  
 وقدموا الكلام فيه مستقفا والثاني انه تعالى عالم بذاته  
 واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فالان العلم عند

منه صدور للعلوم عند العالم وهو عالم في ذاته ان ذاته غير متناهية  
 غير خاتمة فيكون عالم بذاته واما الثاني فلا يمدد بالجميع ما سواد  
 اما هو اسطة او يد وخوا العلم بالعلم هو جيل العلم بالمعقول او جيل  
 عليه ان لا يتم ان العلم عبارة عن كذا كذا ولو لم يكن لا يجوز ان يشتط  
 فيه التقدير في العلم غير واحد واحد واحد فلا يكون الشيء على  
 نفسه كما اشتط ذلك في الحيوان فاذا لا بد ان لا يفسد مع كونه  
 حاضرة عند ما غير غايبة عنها واما العلم بالعلم هو جيل العلم  
 بالمعقول في الكلام فيه مستقفا والوجه الاخير اعني ان يثبت  
 وحلي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى جميع الموجودات بخلاف  
 الوجه الاول والثاني فانه لا بد ان على انه تعالى ولا يدان  
 على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما ثبت انه تعالى  
 اشار الى الجواب عن ذلك في الفقرة ثم فرق من ذلك ان الله تعالى  
 يعلم نفسه لا ان العلم بالنسبة والنسبة لا يكون الا بالشيء  
 متغاير عن العلم بالعلم بالنسبة والنسبة التي انفسه في ذلك  
 هناك والجواب منع كونه النسبة العلم بالنسبة محضه بل هو صفة  
 حقيقية ذاتية نسبة الى العلوم ونسبة الصفة الى الذات  
 فان قيل تلك الصفة حقيقة نسبة الى العالم والمعلوم فلا يجوز  
 ان يكونا متحدين قلنا هي حقيقة نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة  
 اخرى بينهما وبين العالم وهما ممكنان واما النسبة بين العالم  
 والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من حاية المذكورين واعتبر  
 بالعرض فيما بينهما من كون العلم بالنسبة محضه بين العالم والمعلوم



لكل المتغير الاعتباري كما لو تحقق من النسبة والى هذا اشار بقوله  
 والمتغير اعتباري يعنى ان ذات الباري تعبا باعتبار صلاحها  
 للعالمية في الجهة مغايرة لها باعتبار صلاحها للحياة في الجهة  
 وهذا القدر من المتغير كى يحقق النسبة ومنه هو من قال انه تعالى  
 يصور غيره مع كونه علما بالذات وذلك لان العالم صور مساوية  
 للعلوم مرتبة في العالم ولا يخفى وان صور الاشياء المختلفة  
 تختلف فيعلم بحسب كثرة المعلومات كثر الصور في ذلك الاحتمال  
 من كل وجهه والجواب ان اقد ذكرنا انما بان علمه بالاشياء ليس  
 بارشام صور الاشياء فيه تعبا بل بحسب الاشياء انفسها بعدده  
 وكذا ان علمه بالذات والامور القائمة بها وبسبب ذلك علمه  
 حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارشام صور الاشياء  
 ضرورة ان الكائن في شئ آخر لا يحصل ضرورة بنفسه عند اقوى  
 من الكائن عليه لاجل خصوصية ذاته عند ذلك العلم بالذات اشار  
 بقوله ولا يستدرك العلم صور مغايرة للعلوم مستند وقوله  
 لان نسب الحصول اليه تعبا اشده من نسبة الصور المعقولة لنا  
 معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء لا يحصل  
 للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لا يحصل  
 للفاعل وذلك لانها كان والوجوب شرع الامكان ومنه ان  
 انه تعالى لا يطلع الجزئيات المتغيرة والمشكلة اما المتغيرة فلان  
 اذا علم مثلا ان زيد في الدار الا ان تم خرج عنها فاما ان يقول  
 ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او سبق ذلك العلم بحاله والاول

وجبا المتغير في ذاته تعبا من صورته على صفة اخرى والثاني وجبا  
 الباري وكلامه انقص عن تزييه الله تعالى عنه والى جواب  
 المتغير فيه تعبا من المتغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا  
 مخصوص بامور وصوره حقيقة ذات اضافة فعل الاول متغير  
 نفس العلم وعلى الثاني شيئا اضافاته فقط وعلى الثاني  
 لا يلزم تغير في صفة وجوده بل في مفهوم اعتباري وهو جازم  
 والخذل اشار بقوله وتغير الاضافات من كونها الحكماء علمه تعين  
 على زمانه الى واقعا في زمان كعلمه لذناب الجوارح المختصة بالزمان  
 معينه فان واقع في زمان مخصوص فحدث منها في ذلك الزمان  
 كان واقعا في الحال ما حدث قبله او بعده كان واقعا في  
 الماضي والمستقبل واسما علمه تعبا فلا اختصاص له بزمان اصلا  
 فلا يكون له حال واما في مستقبل وان علمه متعارضة للزمان  
 بالقياس الى ما يتغير بجزء منه اذ العلم معناه زمان في هذا العلم  
 زمان قبل زمان في هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان في هذا فن  
 كان علمه الزمان محققا بالزمان غير محتج في وجوده اليه وغير  
 محتج بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه تعبا حال واما في  
 ولا مستقبل والله سبحانه على قدر جميع العلوم الجزئية وآثارها  
 الواقعة في العالم فيشاهد بعضها واقع الآن وبعضها واقع  
 في الماضي وبعضها واقع في المستقبل بل يعلمها تعالى بعز الدكر  
 تحت الارض ثابتا بالذات لا يتغير وتوضيحه انه تعالى لا يطلع على كذا  
 كان نسبتها لجميع الامكنة على سواها ليس بها بالقياس اليه

محمدة

محمدة

بعد

قريب ويقدرون وسط ذلك على ما يكون وهو صفاته التي فيها  
 ربانية لم يتصف بالزمان مقياس الله بالحق والاستقبال والقدرة  
 بل كان نسبتها لجميع الأزمنة على سواه فالوجودان في الأزمنة لا  
 معلوم لكل وقت وقته وليس عليه كان وكان وسبب كون بل هو حاضر  
 عند قوا وتعلقه بالوقوع على وجهه وحيث كانت أحكامه بالقدرة  
 دخول الزمان فيها محسب وصافا للتشديد لا لتحقيق لما بالنسبة  
 إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستقرا لا يتغير أصلا كما علم  
 بالكتاب فالعقل الغدائي وهذا معقول لأنه فهم بعض الشيء  
 على وجهه لا ما فهمه بعضهم من أنه تعاطي بطابع للشيء  
 وأحكامها وأخصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال الكيفية ما  
 ذهبوا إليه من أن العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم إن شاء الله  
 وأما الجزئية المشككة فلا إن ادركها انما يكون بالآلة جمعانية  
 والعيان انما يدرك بالمشاكل التي هي خارجة عن الآلة جمعانية اذا كان  
 للعلم حصول الصورة واما اذا كان إضافة محضه او صفته  
 ذات إضافة بدو الصورة فلا حاجة اليها ونجد مرة والله  
 لا يعلم القوادش في وقوعها والايام ان يكون العلم القوادش في وقوعها  
 والتأنيط لا في جزئية الوجوب والامكان بيان لزوم انها ممكنة  
 لو انها حادثه وواجبه ايضا والا لكان ان لا توجد في قلبه علم لا  
 وهو في الوجوب من ان العلم تابع للعلم فلا يكون له وجودا  
 لوجوبه ولو سلم فنقول الخاضعة انزاعا وواجبه لغيرها  
 وهو تعلو على الباري هو وجودها ولا شاق في الاصل بالقدرة

العلم

والوجوب بالغير والوجود بالشر فبقوله وبكرا لا اجتماع الوجوب والامكان  
 باعتبار ان يكونا في العلم بالضرورة استوفهم والعقائد على انه تع  
 حتى واختلوا في معنى النبوة فقالوا هو المنطق الخاصه فوجب  
 صحة العلم والقدرة وقلة الحكمة والبول في الحصر من المعادلة  
 انها كونه بحيث يحجز اي يعلم وقدره ولها معنى آخر قد تفرقت  
 الكليات النفسانية وتخصيص بعض الكليات بالابداء في وقت بل  
 على ارادته وليست زائدة على الاداء والافهم المتب او تعدد القدر  
 يعنى ان تخصيص بعض الكليات بالوقوع هو العلم في بعض الاوقات  
 دون البعض مع استواء نسبة الذات الى العلم الابدان يكون الصفة  
 شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص الامتصاص وامتناع احتياج  
 الواجب فاعلم ان العلم لا يتغير ولا الصفة في المسألة بالارادة  
 ودخل لا شاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات  
 وزعم الصفة وجماعة من زعموا للمعقول كاني الحيز والنظام  
 والعلاني والي القام البني وعمود القوارير الى انها على العلم بالنفع  
 وينبغي للارادة واستند العلم على الارادة ليست انما لغرض العلم  
 بان علمه لو كان علمه لا آخر سوى المانع لزوم المتب او تعدد القدر  
 فان هذا الامور ان كان قدما لزم تعدد القدر وان كان حادثا  
 احتج بخصيص وجوده بوقوعه في عينه بالآخر ولزم التسم  
 اقول لزوم المتب او تعدد القدر على حاله اذا كانت الارادة  
 زائدة على الذات كما كانت نفس الاداء وابر آخر زائدة على ذلك  
 والنقل على اختصاصه تعام بالاداء والعقل على الحالة والآلات



بصير

فان السمع حجة كونه نعم سمعاً بصيراً وهو علم الضرورة  
من ان لا يتصور له ضد عليه والله والقولان والديانة على محض  
لا يمكن النكاح ولا تأويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجتنا  
الاستدلال عليه كالحجوساير الصور وما تلمذ به وقد اجمع  
بعض الاشخاص بانهم نعم حتى وكما هي كونه سمعاً وكما هو له  
تعام الكمال ان ثبت له بالفعل الا ان الحق وصفه الكمال في حق من  
انضاف به انفسه وهو على نعمه وهذا الوجه لا بد من بيان ان  
الحيوة في العالمين نعمت سمع السمع والبصر غاية مقبولة  
في ذلك علمنا ذكره امام الحديث بطريق السيرة والقديم قال الخليل  
لا يصف بغير السمع والبصر واذا صار حياً يصفه ان لم  
يتم به آفة ثم اذا صار انصفاً لم يمتدح بغيره فبوالسمع والبصر  
مؤى كونه حياً ولزم القضاء على ذلك في قولنا ان السمع والبصر  
لا سبيل للبيان بحاله النقص والاقدم عليه نعم سوى الاجماع  
المستند بحجة الادلة السمعية ولا في نبوت الاجماع وقبلا  
الادلة السمعية القطعية على كونه نعم سمعاً بصيراً فيقول  
على الاجماع في هذه المسئلة ان ادلة السمعية القطعية في هذه  
المسئلة ان ثبت ان لا يكون له ادلة على السمع والبصر احدى من  
الطواهي ان لا على حجة الاجماع اذ يتبع على من اعوانا  
كثيرة استجابوا الى نعمها وان استجاب حجة الاجماع بالعلم  
الذي في ذلك العلم ضروري ثابت في المسئلة التي في هذا  
سواء جوب أو وجوب فيجب ان لا يمتنع في ان السمع

السمع

العلم بالسمع والسمع نعم سمعاً بصيراً وهو علم الضرورة  
من ان لا يتصور له ضد عليه والله والقولان والديانة على محض  
لا يمكن النكاح ولا تأويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجتنا  
الاستدلال عليه كالحجوساير الصور وما تلمذ به وقد اجمع  
بعض الاشخاص بانهم نعم حتى وكما هي كونه سمعاً وكما هو له  
تعام الكمال ان ثبت له بالفعل الا ان الحق وصفه الكمال في حق من  
انضاف به انفسه وهو على نعمه وهذا الوجه لا بد من بيان ان  
الحيوة في العالمين نعمت سمع السمع والبصر غاية مقبولة  
في ذلك علمنا ذكره امام الحديث بطريق السيرة والقديم قال الخليل  
لا يصف بغير السمع والبصر واذا صار حياً يصفه ان لم  
يتم به آفة ثم اذا صار انصفاً لم يمتدح بغيره فبوالسمع والبصر  
مؤى كونه حياً ولزم القضاء على ذلك في قولنا ان السمع والبصر  
لا سبيل للبيان بحاله النقص والاقدم عليه نعم سوى الاجماع  
المستند بحجة الادلة السمعية ولا في نبوت الاجماع وقبلا  
الادلة السمعية القطعية على كونه نعم سمعاً بصيراً فيقول  
على الاجماع في هذه المسئلة ان ادلة السمعية القطعية في هذه  
المسئلة ان ثبت ان لا يكون له ادلة على السمع والبصر احدى من  
الطواهي ان لا على حجة الاجماع اذ يتبع على من اعوانا  
كثيرة استجابوا الى نعمها وان استجاب حجة الاجماع بالعلم  
الذي في ذلك العلم ضروري ثابت في المسئلة التي في هذا  
سواء جوب أو وجوب فيجب ان لا يمتنع في ان السمع

السمع

فكلامه قديم وانما الكلام الذي هو قديم هو الذي هو قديم  
 في الوجود وكما ان الكلام في الوجود قديم فكلامه قديم  
 فاضطروا الى القول في احد شيئين ومنع بعض المفسرين  
 عن قولهم ان كلامه قديم فلهذا قالوا كلامه قديم  
 حروف واصوات يقولون ان كلامه قديم وانه قديم وقد اختلفوا  
 فيه حتى قال بعضهم ان الكلام قديم والافعال قديمة فلهذا  
 من المصحف فهو لا يصح والافعال الاول ومنعوا الكبرياء  
 الثاني والكراميه وافقوا على ان كلامه قديم  
 واصواته وسلبوا الكلام قديمه فلهذا قالوا كلامه قديم  
 ليجوز لهم قيام الحوادث بانه قديم فقد قالوا بغيره القيا  
 الثاني وقد حووا الى قولهم الاول والمعزلة قالوا كلامه  
 قديم حروف واصوات كاذب اليه الفرق ان المذكور  
 لكلامه قديم بانه قديم بل خلقها الله في غيره كجبريل  
 والنسور ومعنى كونهم متكلما انه خلق الكلام في بعض  
 الاجسام وهو حروف كاذب اليه الكراميه فهم ايضا  
 صحوا القيا الثاني لكلامه قديم حروف في صغر في القيا الاول  
 والاشارة قالوا كلامه قديم ليس من جنس الاصوات والمزج  
 بل هو قديم بانه قديم في الكلام نفسه وهو مدلول  
 الكلام اللفظي المركب بالحروف هو قديم فقد صحى القيا  
 الاول قدروا في صغر في القيا الثاني والمعزلة تمتوا بوجه  
 الاول انه علم بالضرورة في حروفه الذي هو قديم في العوام والسبيل

ن

ان القرآن هو هذا الحرف الكلام المؤلف للشيخ الحروف  
 المسموعة المسموعة بالتحديد المستتم بالاستعداد وعليه اعتقد  
 اجماع السلف الكثر لانه ان ما اشتبهوا ثبت الحق و  
 الاجماع فمواضع القرآن انما قصد في هذا المؤلف الحروف  
 المعنى القديم وتلك المواضع كونه ذكر القوله قديم وهذا كبرياء  
 وقوله انه انا اولك ولقولك صريح القوله قديم انما هو قديم  
 صريح ام لا على النسخ بالامارة النص في الآية واما الحاشيا  
 واجماع الامة مقدرا بالاسم الاجماع سموعا بالاذن والاجماع  
 ولقوله قديم في كلام الله مكتوب في المصنف للاجماع فان قيل  
 المكتوب في المصنف هو الصورة والاشكال اللفظي والمعنى قلنا  
 بل اللفظ لان الكتابة تصوير لللفظ وهو في محله قديم في  
 المصنف هو الصورة والاشكال مقرونا باللفظ فيكونه محله الاجماع  
 مغتفلا لا الصورة والايان لقوله قديم كذا احكاما ثم فصلت  
 قبالا للشيخ وهو ما يات في الحدود لانه اما رفع حكم او انشاء  
 ولا فيهما متصور في القديم لا انشاء ثبت قد استمع عدمه وادراج  
 عقوبت لادة المذكور لقوله قديم انما قولنا انشاء اذ اردناه ان يكون  
 لكن يكون اذ معناه اذ اردنا شيئا قلنا انه كقولنا ان يكون  
 امر وهو قديم بكلامه متنازع في الارادة الواقعة في الاستفهام  
 لكونه من جنس الله وجوبها انه لا نزاع في الحلال اسم القدر في كلام  
 الله قديم بطريق الاشتراك على هذا المؤلف لحدوث وهو لا يمتنع  
 عند العامة والقرآن والاصوليين والعقلاء واليه ترجع الحق



ويعلم ما هو الذي هو القديم

لقد هي من صفات الحروف وسماحدوثها واطلاقها عند المتكلمين  
 عليه ليس مجرد انه دل على كلامه القديم حتى لو كان مخترع  
 هذه اللفاظ غير انه نعم كان هذا الاطلاق مما لا بد لان له  
 اختصاصا آخره نعم وهو انه اختاره بل ان وجد اوله انما  
 في اللفظ المحفوظ لقوله نعم بل هو قول مجد في لوج محفوظ والا  
 في لسان الملك لقوله نعم انه لقول رسول كرم لم يختلفوا في قيل  
 ما السمان لهذا القول المخصوص القام بالالسان اختاره الله  
 فيه حتى ان يقره كل احد سواء سانه يكون مثله لا عينه  
 والاختاره اسم له لا من حيث تعيين الحرف فيكون واحدا باللفظ  
 ويكون يقره القاري اتي فاذا كان نفسه لا مثله ومكانا  
 الحكم في كل شعر وكنه في اللفظ فان قيل اذا ارد ان  
 بكلام الله نعم المنتظم في الحروف والمسموعة في غير اعتبار تعيين  
 الحرف في كل حديث سماع كلام الله نعم وكذلك اريد به المعنى  
 الازلي و اريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فواجبه  
 اختصاصا وموسم بانه كلام الله نعم قلنا فيه اوجه واحد  
 وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي في  
 صوت وحرف كما ترى في الاخرة ذاته بالامر وكيف هذا  
 على نبي محمد يجوز بقا الروية والسماع بكلامه وجوده كذا  
 والصفاء كسماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بظن  
 خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت غير ملك بل بهيكل  
 ما هو شان سماعه واحدا له انه المزمع مؤتمرا فانتم

من جميع الناس على ما خلا من العادة وثالثها انه سمع من جميع الناس

كلام

كلامه بصوت نوني لخالقه من غير كسب لاجل من خلقه والاعتناء  
 الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفندياري  
 وعلى التقديرين قد جعل اسم الجمع حيث انصرت على بعضه  
 يجعل اسم الجمع كساد في الجمع وعلى كل بعضه انما عاضه  
 وبالميل في اقل ان الملك في كل مصنف والمقر وبكلام  
 الله نعم في اعتبار الوحدة النوعية وما يوافيه حكاية من كلام  
 الله تعالى له واما الكلام هو المختص في لسان الملك في اعتبار  
 الوحدة الشخصية وما يوافق كلام الله تعالى في لسان  
 او قلب والاختلاف مصنف ولوح في رايه الكلام الحقيقي  
 الذي هو الصفة الازلية ومنعوا القول بحلو كلامه في لسان  
 او قلب ومصنف وان كان المراد هو اللفظ رعاية لا نادر  
 واحدا من جهة لوم الى الحقيقة الازلية وان اطلاق  
 اسم المدلول على اللفظ وكذا اجزاء صفا الدال على المدلول اشياء  
 خارج مثل سمعت هذا المصنف فلان وقولهم في بعض الكتب  
 وكتبته بيدك الثالث ان كلامه نعم لو كان ازل لكان المزمع الكرم  
 في خبره لان الاخبار بطريق الحق كثر في كلامه نعم بل  
 انا ارسلنا وقال موسى وعيسى فرعون وغير ذلك وصدق  
 يقضيه بوقوع النبوة ولا يتصور السبق على الازل فتعين  
 الكذب وهو محال على الله تعالى لما سبق والجواب ان كلامه في الازل  
 لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واما  
 يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقا وحده والازلية

والاوقات وتحقق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي  
 غير جازم وكذا القول بان المتصف بالحق وغيره انما هو اللفظ  
 الحادث دون المعنى القديم الواقع ان كلامه نعم شمل على كل  
 ونهى واختار واستحضر ونهه وغير ذلك لو كان اذلي  
 لزم الامر بلا ما مور والحق بالاسمى والاختيار لا سماع ولد  
 والاختيار لا مخاطبة كل ذلك سعة وعمت لا يجوز ان يكون  
 الحكم نعم وتقدر ولجاب عنه عبدالله بن سعيد القطاني  
 كلامه في الازلي ليس امر ولا نهى لا خبر وغير ذلك وانما يصح  
 اجدا لاسم فيما لا ينزل ان في وجوده ليس غير ان يكون  
 في احد الانواع غير معقول انهم التغير على القديم في قولنا  
 هو اذانه امر والمحدث هو له الشئ بحسب التعلق  
 الحادث من غير ان يتغير هو في نفسه وقد عيان بالزمن  
 والعقل انما يزم لو خوطب للمعروف وامر في عدمه واما  
 على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ثم يسبق كونه  
 في طلب الروح تعلم ولله الذكر اخبره صادق بانه سبيل  
 وكما في خطا النبي باوامره وواهيته كل مكلف يولد  
 اليوم القيمة اذ اختصا صر خطابه باوامره ونهيه  
 الحكم فيما عداهم بطريق القياس بعد جزمه في قولنا خطا  
 الحاضر بين قصدا والعائدين والمعدومين فمنا وتبعنا  
 ليس في السفة في شئ كان شيئا وهذا الجواب مشهور بين  
 الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور

في الازليان بمشئ وباني بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم  
 ليس بمأمور في الازل كالمجلسة والامر الازلي الى زمان  
 ويؤيده صار بعد الوجود مأمورا الخامس ان الامر لو كان  
 الازلي كان ابد بالان ماقت قدومه امتنع عدمه فيبقى  
 التكليف في دار البقاء وهو بطلان السادس ان الكلام  
 لو كان اذليا لاسقه وارلا وابد لما ذكرنا ايضا فلو جرح  
 به مكانه موسى في الطور وهو بطلان اجاعا وجوابه ان  
 الكلام وان كان اذليا لكان بطلان في الاستحسان الا ان  
 حادثه بارادة من الله نعم واختياره في فعله الامر بصلو  
 زيم مثالا بعد بوجه وينقطع عند دونه ويتعلق الكلام  
 بموسى في الطور وهذا يخرج الجواب عن وجه آخر وهو ان  
 القديم يستوي نسبت الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم  
 فيتمتع الامر والحق بكل فعل حتى يكون المأمور به بالعلم  
 واللازم بطلان قطعا وهذا الوجه من الزام على الاشاعة  
 حيث لا يقولون بالحس والفكر العقلي بل يصحوا بطلان  
 الامر بما يتعلق به الحق بالعكس ولذا قالتم من غير المعنى  
 واستدل على انه نعم مستكمل بان قدرته تعبطه شاملة  
 لجميع الممكنات وخلق الخروف والاصوات الدالة على المعاني  
 ممكنة فيجوز انضاف الباري نعم بالمكمل بمعنى خلق الخروف  
 الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم متى يجر انضاف  
 به نقص في انضاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى



وان يترشح كونه غرضاً عما سواها اذا كان مع قن يمتثل الكلام كما يشي  
 السكون فالحكمة في ان المتكلم اقول من غيره ويشع ان يكون المتكلم  
 اقول الحاقه والاشارة قائل المتكلم من قائل به الكلام لا من قائل  
 الكلام ولو قيل ان المتكلم بان وجوده في جزم آخر لا ينبغي  
 متحرك وان الله تعالى لا ينبغي ان يكون متحركاً وان الله تعالى لا  
 يقول لا فاقم نسبه متحركاً وان لا يكون له الوجود في هذا الكلام  
 بان وان قلنا ان وجوده هو الله تعالى كما هو في اهل الفروع والكلام  
 القائل بذلك لا يرى عدم الوجود بان يكون هو المتكلم في نفسه المتكلم من  
 الموقوف في المسوعة لان حادثة ضرورة ان له ابتداء وانها ك  
 وان الحرف في التاني كالحرف مسبوقة بالاول في شريطة انفسه  
 فيكون له اية فلا يكون له في الوجود الاول ايضاً لما كان المتكلم  
 لا يكون قديماً لا متتابع طويلاً في عدم على القويم فالجزم المركب  
 ايضاً لا يكون قديماً والحادث يمتنع قيامه بذلك لا يرى تفهمين  
 ان يكون هو المتكلم في نفسه اذ لا تملك لفظ عليه اسم الكلام وهو  
 الذي يسمى بالكلام في نفسه فان زعمه في صيغة اسم او في ذاته او لفظاً  
 او اختياراً او غير ذلك يحد في نفسه معاني بعبرتها بالالفاظ  
 التي تسميها بالكلام لفظي واللفظ الذي تحده في نفسه ويدور في  
 خاذه ولا يمتثل باختلاف العبارات بحال الاوضاع والاصحاح  
 ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليحكي على وجوبه هو  
 الذي تسميه كلام النفس وحديثها وانكره المتكلم وقال والنفس  
 هي معقول وقد غرشنا في بحث المسوعة في اربع اربع الهمزة

اي الكلام في نفسه

اراد

اراد الاطلاق عليه ونسبه المواقف كلام في حقيقة الكلام النفس  
 يحصل ان اللفظ المتكلم بلفظ اربعة على راي اللفظ وله راي على بعض  
 القويم بالغية والشيء الاشعري لما قال الكلام هو المتكلم في نفسه  
 الاصح ان اراده من لفظ اللفظ وحده وهو القويم وحده واما العباد  
 فانما ينبغي كلاماً بحد ذاته لا لغيره في احوالهم حقيقة في حيزها  
 اللفظ حادثة على من غيره ايضاً كالمسألة كالحقيقة وهذا الذي  
 تموه من كلام الشيخ انه لو ازم كثرة فائدة لعدم الفاعل في الكلام  
 ما يزد في الحقيقة مع انه علم فيكون ضرورة كونه كلام حقيقة وبعده  
 المعارضة والفتوى الكلام الله الحقيقي وكلام كوز الموقوف والحفظ  
 كلامه حقيقة في غير ذلك مما لا يخفى على المتكلم في الاحكام  
 فوجب على كلام الشيخ على انه اراده اللفظ التام كقول الكلام في نفسه  
 عنده امر اشمل اللفظ واللفظ جميعاً بما بذلت الله تعالى وهو  
 مكتوب في الحقيقة متقرباً بالاسم محفوظ في الصدور وهو غير الكائن  
 والحفظ والفترة للحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ  
 متوابع متعاقبة فيجوز ان ذلك لا يوجبها هو في المتكلم  
 بسبب عدم مساهمة الآلة فاللفظ حادثة والادلة الدالة  
 على الحد ولا يجب على الحد وحده دون حدود اللفظ جميعاً  
 الادلة وهذا الذي كرهه وان كان مخالفاً للعلمية متلخرو  
 اصحابنا الا انه بعد التأم في حقيقته وقال بعض الفضلاء  
 هذا لفظ الكلام الشيخ مما اختاره لفظ التبرك في كتابه المستقيم  
 بنهاية المعقول الا انهم ولا تملك في الوجود في الاحكام

النافعة المسبوبة لا فواحد بل في قول المفسر الذي ذكرنا في قوله تعالى  
 ما وجدنا لأحدكم من كلام حتى ذكرنا في قوله تعالى ما وجدنا لأحدكم من كلام  
 من وجوه المعقولة والبرهان ما ذكرناه في قوله تعالى ما وجدنا لأحدكم من كلام  
 ما وجدنا في المعقولة ما وجدنا في العقل ما وجدنا في كلام الله تعالى  
 بمعنى أنه من غير كلام البشر وما وجدنا في العقل ما وجدنا في كلام الله  
 بمعنى أنه ليس بصفة قائمة بذاته بل بصفة قائمة بوجوده في العقل  
 وهو من صفات الله تعالى وهو من صفات الله تعالى بان وجوده في سائر اللغات  
 أو في سائر اللغات أو وجد في قوله تعالى ما وجدنا لأحدكم من كلام  
 وليس من الكثرة في شيء من اللغات كقول الشاعر فلا بد من  
 أن يكون كونه لغة وما ذكره من أن ترتيب الحروف في اللغة هو  
 المفضل دون المفضل في ذلك من حيث هو من حيث هو العقل وما  
 الأمر أن يكون في الحركة يكون اجزاء أو حاشية في الوجود  
 لا يكون بعضها تقدم على البعض والشفاء الفصح يدل على صدقه  
 اتفق المسلمون على أن الكذب في كلام الله تعالى من حيث هو المعنى لا من حيث  
 استناد الكلام إلى قولها أو قول الكاذب في الكلام الذي هو عند محمد  
 من قبيل الأفعال دون الصفات لأن الكلام عندهم كذا كونه  
 أمنا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة  
 منها فيجب وجوبه وتعالى لا يفعل الفصح وهو بناء على أصله  
 في أشد حكم العقل بحسن الأفعال فيها والثاني أنه يباين في  
 مصلحة العائد لأنه لا يجوز وقوع الكذب في كلام الله عز وجل  
 الوقوع في الخسارة بالتعاقب والعقاب وسائر ما أخبر به من

نحو

أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات صالح لا يتحدوا الصالح  
 وأجر عليهم عندهم فلا يجوز إخلاله وأما الاستعارة فلا وجود  
 أو لها أنه نقص والنقص على أنه تعارض بين المعاني لا بين اللفظ  
 يكون من حيث هو من حيث هو في بعض الأوقات لا في جميعها  
 وأدبه تعارض في هذا الوجه فلو أنما يدل على صدق الكلام في  
 الذي هو صفة قائمة بذاته ولا يلزم نقصان صفة تعارض  
 كمال صفة ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي هو صفة  
 جسم ذاتي على من مقصود منه لأنه يلزم على أن التقدير  
 النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين النقص في المعقولة  
 وهم لا يقولون به العلماء لأن يقصدوا بذلك الزام العقلاء  
 مع أن الأمر ببيان صدقه في الكلام أقول يرجع الصدق  
 والكذب إنما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام اللفظي عند  
 علي يدل على الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي  
 راجعا إلى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفة تعارض  
 أنه لو اختلف بالكذب كان كونه قد يماز لا يقوم الحادث  
 بذاته تعارض فيازم أن يمتنع عليه الصدق والمقابل لأن الكذب  
 والإجازة في الكذب وهو فتح فإن ما شئت فقله من منع عند  
 واللازم وهو امتناع الصدق عليه بطر فأنما نعلم بالشروط  
 من علم شيئا يمكن أن يخبر عنه على هو على أقواله لو أنه  
 هذا الدليل الذي على امتناع صدقه تعارض بأن يفتح أنه تعارض  
 بالصدق كان صدقه تعارض قد يماز يمتنع عليه الكذب والمقابل

اللفظي



لذلك الصدق ان كان له وجوده ان من غير شئ لم يكن ان يثبت  
 عنه لا على احوال عليه فان قيل الاشارة الى احوال على عقل  
 قلنا كان رجوعه الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا  
 يدل على كون الكلام النفس صادقا دون الكلام اللغوي  
 لا يمكن للجواب ان يثبت ان كان في الوجه الاول ان يكون  
 اللغوي راجع الى كذب الكلام النفس كما ذكرنا انما ذكرنا الكلام  
 النفس قديم فانه في الكلام اللغوي ايضا قديم ويلزم ما ذكرنا  
 المحذور لان الكلام لا يجوز واحد وهو الكلام اللغوي مع قديم الكلام  
 النفس فلا يكون جواز واحد ومن صفه اللغوي اخص من وصف  
 كذا كان اولى ولقول العقول الجري الثالث وهو معتمد  
 الاصح ان الله على الصدق في الكلام النفس واللغوي معا  
 ولما ثبت ان الله في جميع العباد والانبيا وقد ثبت  
 صدقهم بدلالة المعجزة في توقف على ثبوت كلام الله تعالى  
 عن صدقهم وجوب وجوده يدل على صدقهم لما كان الواجب  
 ما يشع عنه كان باقيا مستمرا وجوده اولا وابداه  
 في ان البقاء على وصفه زيادة على الذات هو كون الصفة  
 ثابتة ام لا فانه في الاشعرى وابناهي الى الاول والاول  
 باق بالعدم فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في المعاد  
 العاقل لان البقاء ليس من السلوب والاصنافا وهو لا يورث  
 ايضا عبارة عن الوجود وهو زائد عليه اذ الوجود يتحقق بدونه  
 كما في ان الحدوث ونقص الحدوث فانه غير الوجود ليعتق

فليس

بأنه

الوجود بعد الحدوث ان قولنا ان البقاء وجوده يخصه فانه وجود  
 مستمرا ان الحدوث انما كان كذلك فانه وجود بعد العدم وهو  
 الاكبر من الوجود في وصفه زيادة وابعدها عن الوجود  
 بقوله ونفي التزايد واستدلوا عليه بوجوده احدى العقول  
 منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث الوجود  
 الى الزمان المتناهي وتبين ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء  
 الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجبا لوجوده لانه ان ما هو  
 موجود لانه هو باق لانه ضرورة ان ما بالذات لا يزول  
 ابدا واذا فاق البقاء بصفه على الوجود في الزمان المتناهي  
 كان لزوم ان يكون له وجود في الزمان المتناهي  
 المتناهي من ذاته واعتذر على صاحب الحاشية بان الوجود  
 ليس لا افتقار صفة الى صفة اخرى في ذات من الذات واستدلوا  
 فيه كما ان الامثلة يتوقف على العلم والعمل على الحقيقة وورد بان  
 افتقاره نعم في الوجود الى من سوى الذات ينافي الوجود في ذات  
 اولى فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في انما من ان البقاء وجود  
 خاص في ذات المستدرك وتبين ان الذات لو كانت  
 باقيا بالبقاء لا ينسب فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم  
 الدور وتوقف وجود كل في الزمان المتناهي على ذاته في الذات  
 لا يتقدم استغناء عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات  
 وانما يثبت احدهما الى الآخر لا يثبت بينهما كما ذكر صاحب  
 الحاشية لزم لعدم الواجب لان كلامها يكون متغيا في اسود

بأنه

اذ لو افتقر البقاء الى شئ لا افتقر الى الذات ضرورة افتقار الكمال  
 والمنتهى عن جميع ما سواه واجبة على ما علم ان ما هو من  
 عدم افتقار البقاء الى الذات لا يفتقر الى البقاء بالصفة الى الذات  
 ضروري وانما ان البقاء لو كان صفة لازمة لزيد على  
 الذات فاجبة كان باقية بالبقاء وينب ان فيلحقها  
 بالبقاء للزيادة نفسه لا زائد عليه فلما لم يجوز ان يكون  
 البقاء في ذاته باقية لغيره والشواهد في وجوب الوجود  
 يدل على ان الشواهد في الوجود لا يمكن ان يتعدد الوجود  
 والا فتعين الذي لا يتبين ان كان نفس الهيئة الواجبة او  
 معلوما او بالانها فلا تعدد وان كان معلوما منفصلا  
 وجوب بالذات لا يمنع احتياج الواجب في تغير نفسه الى امر  
 منفصل لان الاحتياج في التغير هو احتياج الوجود في الوجود  
 اذ الشئ الذي يتغير هو وجوده اقول هذا في قولنا شبهة للنهوض  
 صدق عليه فان الهيئة الواجبة هي وجودها في ارضي الترتيب  
 مقرونها وفي الاخر ما صدق هو عليه لم يبق تقدم الكلام فان  
 قوله ان كان نفس الهيئة الواجبة فلا تعدد ان اراد بالذات  
 ما صدق هو عليه ورد المنع على لزوم فانه يجوز ان يوجد  
 واجبات تعين كل منها نفسا في ذاته بالحدود وكذا قوله  
 وان كان معلوما منفصلا عن الواجب لا وجوب بالذات  
 ان اراد به المقوم ورد المنع على لزوم فانه يجوز ان يكون  
 تعين كماله واجب معلوما منفصلا عن مفهوم الواجب اعني ذات

تقدير

الواجب بالحدود ولا يفتقر الى انفسه الى الذات الواجب مفهوم  
 لا يفتقر الى شئ يكون شقا له مما عدا ذاته في الوجود لو كان  
 الواجب كزعم البعض لكان كمالها تعين في ذاته اما ان يكون  
 بان الواجب والتعين لزوم او لا فان لم يكن لاجاز انفا كمالها  
 لزوم جواز الواجب بدون التعين وهو كماله لا يوجد في  
 او جواز التعين بدون الواجب وهو ما في كون الواجب  
 ذاتيا لا مفترقا كون الواجب كمالا حيث تعين لا وجوب  
 وان كان في التعين والواجب لزوم فان كان الواجب  
 بالتعين لزوم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلم  
 المعلوم بالوجود والواجب وان كان التعين بالواجب او  
 كمالها بالذات لزوم خلافا لمفروض وهو تقدم الواجب لان  
 التعين المعلوم لا يتم عليه مختلف فلا يوجد الواجب بدونه وان  
 كان التعين والواجب لا يتم فصل لغير الواجب واجبا  
 بالذات لا تحاله احتياجا في الواجب والتعين في احدهما  
 الى امر منفصل وهو قول قوله لزوم تقدم الواجب على نفسه  
 ضرورة تقدم العلم على المعلوم بالوجود والواجب فيه ان  
 تقدم العلم على المعلوم بالوجود والواجب ما هو على تقدير كون  
 المعلوم موجودا خارجيا والمعلوم بها ليس ما سبق من ان  
 الواجب من الامور الاعتبارية ولو لم فالخوف من مخالفتها  
 عليه لان احدهما وجوب بالذات والاخر وجوب بالتعين وايضا  
 قوله اما ان يكون يوجب الواجب والتعين لزوم او لا ان اراد

الواجب

مفهوم



بالتمتع بالواحد المعين من التعيينات المختارة لا لزوم بلية و بال  
 الوجوب قوله بل جاز ان يكتفى بالزوم هو الواجب بدو التعيين  
 قلنا لا واما لزوم لولا يكون في التعيينات والواجب بالتمتع احد  
 التعيينات لا على التعيين فقولوا ان كان التعيين بالوجود او كانا  
 بالذات لم خلاف التعيين وهو تعدد الواجب قوله لا التعيين  
 المعقول لازم غير مختلف قلنا لا لزوم لمحد التعيين لا على غير  
 لا على التعيين وهو ما وجد وجوب الوجود بدو على التعيين  
 ان الواجب لا يكون له مثل والا لكان الحكم للمثل وهو متشرك  
 بينهما ووجود عارض لمتنازع تركيب الواجب كسبب في  
 الواجب لا يكون وجوده عارض لما تقدم بيانه وبذلك في  
 التركيب بينه وبينه يعنون التركيب في الاجزاء العقدية كتركيب  
 من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من  
 الجدران والسقف لما يقتضي الواجب لا يكون مركبا لا ذواتا  
 ولا خارجا وعلى في الضد ان في الضد بينا المشار في  
 الموضوع والواجب لا يكون في الموضوع وعلى في التعيينات  
 ان الواجب لا يكون اختيارا والالزام امكان الواجب ووجوب  
 الحار لان الواجب لو كان في مكان كان محتاجا اليه ضرورة  
 والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب كمكان المكان  
 مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون للفكر لا كما  
 للفلاولت في غير الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو  
 احتج الى الغير فذلك لغويا ما واجب ومكان محتج الى الآخر

١٢٦

وعلى التعيين في الزوم الاحتياج الى الواجب وهو ما افاد المتروك  
 فيلزم وجوب المكان القول بالالزام اختيارا الواجب والاحتياج  
 الغير في الفكر لا في الوجود والمكان هو المحتاج الى الغير في الوجود  
 لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب ايضا استغناء المكان  
 عن المكان وجوده قوله لان المكان قد يوجد بدون  
 المكان قلنا لا لزوم لولا يكون الواجب كافي فرضا هذا واختاروا  
 كان اختيارا اما ان يكون في جميع الاحياء فيلزم مداهما  
 ومخالفة الواجب في ما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون  
 في البعض دون البعض فان كان لمخصص لازم احتياج  
 الواجب في ذلك لمخصص الزوم التخصيص بالاحتياج القول  
 يجوز ان يكون للمخصص هو الارادة على ان الاحتياج لمخصص  
 هو احتياج الواجب وجوده لا احتياج في صفته فيكون  
 كاذبا انما وايضا لو كان في مكان كان المكان المقادير  
 وقد بينا ان العاقل جازم وايضا لو كان اختيارا جازما لا  
 لو ان الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون حقا لا يتغير  
 وهو حق الاشياء تعاضد ذلك على كبر او ان ينقسم في  
 يكون متساويا وكل جزء حادث لما يمتد من جزء والاحكام  
 ومركبا ايضا فيلزم حد وذا الواجب تركبه وعلى في  
 القول ايضا لان القول هو الموصول على سبيل التبعيه وانه  
 ينفي الوجود لذاته وايضا ان القول في شيء فلهذا في قبل  
 الانقسام لزوم انقسامه بحسب انقسام المخل وتركبه و

كان

فليس يتم كان الوجود لغير الاشياء انما هو لا لشيء فيكون محالاً  
 لونه محالاً مجرد وذهب بعض المتصوفة الى ان يتم بحال في  
 العارفين والاشياء في الوجود في عينيهم فان ارادوا  
 بالحوال في الحفظ وان ارادوا به غيره فلا يمكن  
 فنية وإشادة الابد تصور معناه وبذلك في الاتحاد  
 اجتهاداً كونه ان الاشياء لا يتحدان اقواله جعله من  
 فروع وجوب الوجود للماتة نظر المحقق على المتأثر وقال  
 بعض المتصوفة اذا انشأ العارف ذاتاً متواترة لغيره  
 اشغى حقيقته فاضا للوجود وهو الذي يتم وحدة المرتبة في  
 الغلبة في التوحيد فان كان المراتب بالاتحاد ما ذكرنا  
 فلا شأن ان يربط وان كان المراتب به غيره فلا يمكن ان يثبت  
 او نفيه الابد تصور وهو المراتب ويدخل في الحقيقة ان  
 كل ما هو في جهة التوحيدهم او جهتها وكل منهما ما كان له حادث  
 لما بينا في حد ذاته الاجسام ويدخل في فعله الواوحد  
 فيه ايضاً الحق في الوجود على ان الوجود يتم ان تصف بالمحدث  
 ان الوجود بعد العلم خلاف الكرامة واما انصافه  
 بالسؤال في الاضاق الماحلة بعد العلم كونه غير زرق  
 لغيره ليست وان قالوا بالوجود والصفات الحقيقية للغة  
 المتعلقة كونه عالم بالمحدث والمحدث وقادر عليه فياين  
 واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز انصافه بالمحدث  
 لحاز النقصان عليه وهو غير الابعاد ووجه الزعم ان

وہندو

المبقة

ذلك الحادث ان كان متصفاً بالمكان كان متصفاً به مع  
 الانقسام انقساماً افتقاراً وقوله لا ينفك عن  
 له من جهة الكمال استيعافاً للوجوب لا انقساماً على ان  
 كلما ينصف حوتاً ما يكون ان يكون نصف كمال واعتز به بما  
 لا من ان الخلق نصف الكمال فصر ونا يكون اولي رتبة من الخلق  
 متصفاً بالكمال يكون والله شرط للردن هذا الكمال وذلك  
 ان ينصف دائماً في كل شئ قبل افراده بغير بداية  
 ويكون حصول الكمال شرطاً لبروز الساطع على ذلك الكمال  
 في حركته الاولى ان فلذلك هو شرط لوجود  
 كمال الاستعداد كما تغيرت ناهي فلا يكون نقصاً وليجب  
 ذلك الواجب لا مجموع الحوادث وكل ما لا مجموع الحوادث  
 فهو حادث اذا لو كان قديماً لزم وجود الحادث في الازل  
 وانما في قول المادنة منوعه الكمال وهو المعقد عند الحكماء  
 ان الانقسام الحادث تغير وهو على النسخ واعتز به عليه  
 بانه ان اريد بالغير مجرد الانفصال عن حاله في حاله والغير  
 نفس المتنازع فيه وان اريد بنوعه والوجوب او تأثره وتغير  
 عن الغير فالصغير منوعه لوجود ان يكون الحادث معلوماً  
 بطريق الانتخاب او بطريق الانتخاب ان مقتضى نصف كماله  
 متلاحقه الافراد شرطاً لبروز الكمال انقساماً لا تفويكاً  
 الاطلاق عند المثلث انه لو انصف في الحادث لزم جواز المثلث  
 الحادث نصف الحوادث وهو ضرورة ان الحادث والله

فذلك



اولاً الارزاق الاول له وجه الزوم انه يجوز الاتصاف بذلك  
الحادث في الارزاق الاول لا يمنع استحالة اتصافه بالجوهر وجواز  
الاتصاف بالشيء في الارزاق فيقع جواز وجود ذلك الشيء في  
الارزاق فيلزم جواز وجود الحادث في الارزاق وجوبه ان اللازم  
من اتصافه لا ينافي لجواز الاتصاف في الارزاق ان يكون الارزاق  
قيماً للجواز وعوامة يستلزم ارضيه جواز الحادث لا يجوز  
الاتصاف في الارزاق ان يكون الارزاق قيماً للاتصاف فيلزم  
جواز ارضية الحادث ولا يخفى في ان الجواز ارضية الحادث  
بمعنى امكان ان يوجد في الارزاق لا ارضية جواز بمعنى ان يمكن  
في الارزاق وجوده في الجبل وهذا كما يقال ان قابلية الاله  
لايجاد العالم متحققة في الارزاق بخلاف قابليته لايجاد العالم  
في الارزاق اي يمكن في الارزاق ان يوجد ولا يمكن ان يوجد  
الارزاق ومعنى الكلام ان يعتد بالحادث في شرط الحدوث والارزاق  
فلا يخفى في امكان وجوده في الارزاق الرابع انه لو جاز اتصاف  
بالحادث لزم عدم خالوه عن الحادث فيكون حادثاً لما سبق  
من ان كل ما لا يقع عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلا يلزم  
احدها ان المصنف بالحادث لا يخلو عنه وعنده قد  
الحادث حادث لان ينقطع عن الحادث ولا يمنع القيمة للشيء  
لما تقدم من ان ما لم يمتد قد استنع عدمه وتايمها انه لا  
عنه وغير قابلية وهي حادثه لما سبق ان جواز ارضية انما  
يستلزم جواز ارضية المقبولة فيلزم جواز ارضية الحادث

و

وهو محتمل وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان ان اريد  
بالصفة هو المتعارف فليعلم ان لكل صفة صفة ضد ولا يجوز  
لايجوز الضد في ان اريد مجرد ما ينافيه وجوده كما كان  
او عدمه بحيث ان عدم كل شيء ضده وجعل المتعارفان  
ان ضد الحادث حادث فان القدم والحديث ان جعلها  
موضوعاً للموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس  
بقديم ولا حادث وان أطلق على المعدوم ايضاً باعتبار كون  
غير مسبوقاً لوجوده فهو قديم فهو قديم واستلزام زوال  
القديم انما هو في الوجود لظهوره والعدم الارزاق لكل حادث  
واما الثاني فلان القابلية باعتبار عقل معناه امكان الاله  
ولو سلمنا ارضية انما تقف ارضية جواز المقبول اي مكانه  
لا جواز ارضية ليلزم الحدوث وقد عرفت في الفقرة والحق  
لنضم وجوده الاول الارزاق انما انه تعالى متكلم مع بصير  
ولا تصور هذه الامور الا بوجود المخاطب السميع واللب  
وحي حادثه فوجب حدوث هذه الصفة القابلية بذلك تعالى  
واجب ان الحادث تعوذه الصفة وانه اصنافه يجوز  
تجدد هذا الثاني المحل القيام به اما كونه صفة فيع هذا  
المحل الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير  
مسبوق بالعدم وانه لا يقع جزء للوجود في الصفة فتعريفه في  
الصفة الحادث به والجواب عن المحل هو ان يكون المحل  
متحققه الصفة القديمة المخالفة لتحقيق الصفة الحادث فلا

نك

بل هو مشترك في الصفة ولو سلم فيكون ان يكون القام مشتركاً في  
 ما عدا الثالث انه من غير صانع الخلق العالو بعد ما لم يكن وصار  
 عالماً بانه وجوده ان كان عالماً بانه سيوجد فقد حدث  
 فيه صفتان صفة الخلقية وصفة العالو ويجب ان  
 لا يتغير الاضافاً فان له صفة حقيقة لها تعلق بالعلو  
 يتغير في التعلق بحسب تغيره وللخلقية من الصفات  
 الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلق بالخلق والغير  
 وقالت الكراسية ان العقل لا يوافقنا في قيام الصفة  
 للمادة بل انهم وان انكروه بالامكان فان الجارية قالوا  
 ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل المريد والكراهة  
 حادثتان في ذاته نعم وكذا السامعية والمبصرون تحدث  
 بعد السمع والبصر والوحيين في وقت واحدة والاشعة  
 والاشعة يثبتون النسخ وهو ما رفع الحكم القائم بل انهم او  
 انما اوه واما بعد الوجود فيكون ان عارثهم والامانة قالوا  
 بوجود الاضافات مع من المعينة والعقيدة المتجددة في العلم  
 واجيب بان المتغير في الاضافات وهو جازم كما هو غير محلي  
 التام ان الصفة على ذلك اقسام حقيقة مختلفة كالحيوة وغيره  
 ذاتها في العلم والارادة والعقيدة والاضافه محضة  
 كالمعينة والعقيدة وشرعها الصفة السليمة ولا يجوز  
 بالنسبة الى ذاته نعم المتغير في العلم الاول مطلقاً ويجوز في  
 العلم الثالث مطلقاً واما القسم الثاني فانه لا يجوز المتغير

عدم

ثم

فيه نفسه وفي تعلقه اقوالاً لادله المذكورة واما لذات  
 على استماع المتغير في صفاته نعم مطلقاً اي مطلقاً  
 كان وشخصه الذي هو مع عوم الادله خطأ ويدل على  
 نفي الحاجة ايضاً يعني ان واجب الوجود لا يكون محتاجاً  
 في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير  
 ذاته والادله كذا وجباً للمادة ويدل على نفي الادله مطلقاً  
 نعم سواء كان واجباً او عقلياً وان الواجب ان لا يتأثر  
 احداً لان الادله انك المنافي حيث هو مناف والمادة  
 متزده عن ان يكون شيئاً متافياً له اذا الشيء لا يكون متافياً  
 لمذاهبه ويدل على نفي المادة للزاجية لانها من انواع اللزاج  
 ونظائرها يستحيل على واجب الوجود نعم وهو الان في ذاته  
 لان الحكماء يتنبون له نعم الازمة العقلية فانه يقولون  
 الازمة ادراك الملام من حيث هو بل انهم ادركت كالاتي  
 ذاته التذنية وذلك ضروري فيشبه الوجود ثم ان  
 كاله نعم اجل الحكماء ادراكه اقوى لادراكه فوجب  
 ان يكون الازمة اقوى الذات ولذلك قالوا اجل مستحق هو  
 المبدأ الاول في ذاته نعم واعتبر عليه بانه ان اريد  
 للمادة التي تنسب لها الازمة هي نفس ادراك الملائكة فيقولون  
 وان اريد لها حاصله البتة عند ادراك الملائكة فربما  
 يخص ذلك ادراكنا دون ادراكه فالحق مختلفان  
 قطعاً والمعاني والاحوال والصفات لا يرد مصيغاً



يعجز ان وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ  
 غانر قال الله نعم معاني قائمة بذاته هي العلم والقدر  
 الإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام وعلى نفي الوجود  
 خلافا الى حكم فانه قال ان الله نعم احوال مثل العلم  
 والقادر والمؤيد والمحيي وغيرها وعلى نفي الصفات  
 الزائدة في الاعيان خلافا للطائفة من المعتزلة فالحق قالوا  
 ان الله نعم صفات زائدة في الاعيان وانتشار الصفات في  
 هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دل على فيها لان  
 هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد احوالها  
 وقد اطلناه وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان  
 كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا لثلاثة  
 وجوب وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره  
 اعترض عليه بانه لو ثبتا متتباعا كذا الواحد قابلا لثلاثة  
 وكذا وجوب الوجود يدل على الروية ذهب لاشاعره  
 الى ان الله مع مجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرون  
 منزهة عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع  
 الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون بروية في  
 الجهة والمكان لكونه مندرجا تحت ذلك وهو الكبرياء  
 ولا نزاع للشافعية في جواز الانكشاف في تمام العلم ولا في  
 في امتناع ارتسام الصورة في المري في العين او اتصال  
 الشعاع الخارج من العين بالمري في غا حبل النزاع انما اذا

قوله

المعقولة

قد فينا الشمس مثل الجود او سم كان نوعا من المعقولات اذا  
 ابدناها ونقرا العيز كان نوعا من المعقولات في الاول  
 ثم اذا قلنا العيز متصل بالانواع آخر من الادراك فوفق  
 الاول في تسميتها الروية ولا يتصل في الدنيا الا بما هو في جهة  
 وسكان فقل هذه الحالة الادراكية هي التي ان تقع بدون  
 المقابلة والجهة وان تتصل بذات الله نعم منزهة عن المقابلة  
 والجهة والمكان ام لا ولم على الامكان من المقتول قوله نعم  
 حكاية عن موسى ما رتب ارنى انكرا اليك قال لا يتراني  
 ولكن انقل الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراه في  
 والاحتياج به من وجه واحد ان موسى سأل الروية  
 ولو امتنع كونه تعبيريا لما سئل لان امان ان يعلم  
 امتناعه او يحمله فان علمه فالعاقل لا يطلب العلم لانه حيث  
 وان علمه فالجاهل لا يجوز على الله ويشع لا يكون بدينا  
 كليما وقد وصفه تعالى ذلك في كتابه بل يعجز عن الاصيل  
 للنبوة اذ المقصود من البعث هو البهجة الى العقائد  
 الحق والاعمال الصالحة وثانيها انه تعالى الروية على  
 استقراء الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على المكان  
 ممكن لان معنى التعلق ان المعاني يقع على تقدير وقوع  
 المعاني عليه والحل لا يقع على شيء من التقادير واعترض  
 على الوجود الاول ان موسى لم يسأل الروية بل يجوز  
 في هذا العلم الضروري لانه لا ينطق باطلا واسم المازوم

شأنه

قوله

على الامم سبعا استعالموا راي يحيى بن ابي رافع اعلم فكماله قال الله  
 عالماتك على اخرون ويا ابا جيب بان الرواية وان استعملت في  
 العقل كمن استعملت حياها عليه لوجود الاول في الوجود كان في  
 العلم كان العقل المرتب عليها بعينه ايتم كذا العقل الموصوف  
 بالي بقوله الرواية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى في السلم  
 عالمه به ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل فيه لان  
 الخطاب في حكم الماخذ الشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا  
 للسؤال الا قوله لئن رايتي في قبري نعم لا تعلم الغيب وري  
 باجماع المعقول الثاني ان الكلام على حذف المنافي واليه ارجع  
 اية من اياتك انظر الى آيتك ولجيب بان ذلك لا يستقيم اما  
 اوله لان الجواب لا يطابق السؤال الا في قوله نعم لئن رايتي  
 على ان يكونا في الامم في الرواية الله نعم الرواية آية في آية واما  
 ثانيا فلان ادراكك الجليل اعظم آية في آية فكيف يستقيم في  
 زوية الآيات واما ثالثا فلان الآية ما هي عندنا من الجليل  
 لا استقره فكيف يحج تعليل رقيتها بالاستقرار الثالث ان  
 موسى في اناس الرواية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان في الدنيا  
 بامتثال الله لكون قومه اقربوا عليه وقالوا اننا الله جل جلاله  
 لنتع فيظهر قومه امتناعه فاجيب بان مع مخالفة الطبع  
 لم يقل ارم بنظر واليك فاسد استا او لا فلام لما سألوا وقالوا  
 اننا الله جهره في جرح الله نعم ورد عليه في السؤال اخذ الصفة  
 في يحيى موسى في نجوم الرواية وليس في اخذ الصفة

دال

ولا لا استعالموا راي يحيى بن ابي رافع اعلم فكماله قال الله  
 من الاتيان ما يطوبه نعم لا لا استعالموا ما يطوبه واما ثانيا  
 يحيى الرواية في كذا عند كذا المعقول فلا يحيى موسى في  
 الرد ونحوه في البطلان اي في ما قالوا جعلوا في الحاشية المحررة  
 على طبعه في ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلا فلام  
 ان كانوا مؤمنين بربهم صدق بكلامه كقوله الجبار باستا  
 الرواية وفيه طلب الحق ومشاهدة المجري في الاحوال والاحوال  
 والاله بعد الطلب والجواب لا في وان سأل الجواب فهو الجواب  
 بلام الله ورد هذا باق كقوله مؤمنين لكن لا يعلموا مسئلة الرواية  
 ونحو اجوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليه  
 طريق السؤال والجواب والله يكون او توعدهم واحذر في  
 الحق وادعاف موسى في الرواية لنفسه مدعي لا يلايق في هذا  
 ولا يقولوا لو سألها لنفسه لراه لعاقبه في عند الله الرابع  
 انه سأل الرواية مع عليه بامتثالها الريادة الطائفة بتعالي  
 دليل العقل والسمع كافي طلبا برهم ان يريه كيفية احيا  
 الموق في الخاسرون معرفة الله نعم لا يتوقف على العلم بمسئلة الرواية  
 فمجيء ان يكون لا شتمه له بغير العلم والوفاة في المشرية  
 له في طيبه هذه المسئلة حتى سألوا عنه فطلب العلم وخطر  
 بباله وكان ناظر في مخاطبة الحق فاجتهد على السؤال الثاني  
 له جليلة الطل والجيب بان التزامهم في النبي الصلي في التكليم في  
 معرفة الله نعم وما يحيى عليه ويتبع دون ايجاد المعقول ومن



علقت

حصل بطريقين أحدهما على البداهة المستعارة والثانية على العجالة  
 التي لا يسلكها أحد من العقلاء وعلى الوجه الثالث الضميمة التي لا يعلق  
 الرؤية على استقرار الجبل مطلقا أو حاله السكون ليكون متمكنا  
 بل عقيب النظر بدلالة الظاهر وحجته أنه لا يترك الزلزال والاضطراب  
 إمكان استقراره ولجيب أيضا عقلت على استقرار الجبل في  
 هو من غير قيد حال السكون أو الزلزال والأدلة في الكلام ما  
 قبل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وفي الرؤية فيها  
 قلنا المواد استقرار الجبل في حيث هو غير متغير بحال السكون  
 أو الزلزال في المستقبل وعقيب النظر دليل الغاية وإن فلا يورد  
 السكون السابق واللاحق فإن قيد وجود الشرط لا يستلزم  
 وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف على الشيء ولا  
 يكون ذا خلافيه وأما الشرط المتعلق فغاية ما يتم به عملية  
 الغاية وأخر ما يتوقف عليه الشيء ما جعله مقول للمازوم لها  
 فعلق عليه وأيضا الاستقرار حال الحركة فكل ما في يحصل به ذلك  
 السكون ومن العقول أنا ترى الأعراض كالألوان والأصوات  
 وغيرها من الحركة والسكون والاحتجاج والافتراق وذلك في  
 ونرى الجواهر أيضا وذلك لأننا نرى الطوارق العرض في الدنيا  
 نرى الطوارق العرض غير الطوارق الأطوار وليس الطوارق العرض  
 عرضا قائما بالجسم لما نقرر من أنه مركب من الجواهر المفردة فإن  
 الطوارق مثلا إن قام جزء واحد منها فذلك الجزء يكون كبرجيا  
 فمنه جزء آخر فيقبل القسمه ههنا إن قام بالجزء جزء واحد لزم

فإن

قيام العرض أو لا يحد بحالين وهو فتح فؤاديه الطوارق رؤية الجواهر التي  
 تركب منها الجسم وقد ثبت أن صحة الرؤية مشكوك بها في الجوهري والعرض  
 وصحة الصحة لها طرفة مختصة بحال وجودها وذلك الحقيقة ما عرفت  
 الوجود وانفصالها عن عدمه فإن الأجسام والأعراض والحوادث  
 معدومة لا تتصل كونهما من غير بالضرورة والافتراق ولو لم يتصور  
 صحيح حال الوجود غير متحقق حال عدمه لكان أحد خاصا للصحة  
 بحال الوجود ترجيح بالاسم لأن نسبة الصحة على تقدير انقطاعها  
 عن الغاية لا يطرأ الوجود والعدم سواء وهذه الغاية الصحيحة للرؤية  
 لا بد أن تكون مشكوك بها في الجوهري والعرض لكون معلولها مشكوك فيها  
 واللازم تعليل الاسم الواحد وهو صحة كون الشيء مشكوكا بالعلل  
 المختلفة وعلى الأمثلة المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو غير  
 حيا بل يلمر في بعض العلل وهذه الغاية للمشكوك أمّا الوجود أو  
 الحدود إذ لا مشترك بين الجوهري والعرض سواء كان الالزام  
 لا توافق الألوان في صفة عامه يتوهم كونها غايتها صحة للرؤية  
 سوى غير ذلك والذوق لا يصح أن يكون غايتها صحة لانه عبارة  
 عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدم لا يصح أن يكون جزءا  
 للغة لأن التأثير صفة انشائية فلا تصحفها لعدم ولا ما  
 هو مركبة فاذن الغاية المشتركة هي الوجود ليس الأول مشكوك  
 فيها ولا غير الحاجب بل تقدم من اشتراك الوجود في الوجود أحاطا  
 فعلة صحة الرؤية بتحقيقه في حق المبادئ فيجوز أن يرى ذاته  
 وهو المبدأ أو لشمول الرؤية للجواهر وما ذكر من دليل على أنها

على ان يكون الجوهر الفرد سبقي امتناع قيامه وطرف واحد محلي وشي  
 يحق ان يقوم عرض واحد تمامه في محل واحد فيقوم ذلك العرض في  
 في محل آخر لا يحق ان يقوم عرض واحد مجموع محليين بحيث الجوهر  
 ليس منع واللازم هو القيام بالجهة التادون الاول بعد له  
 فقد اعترض عليه بوجوه تيندع باد اعليه كلام امام الحرمين  
 من ان المراد بالعلم هنا ما يصح متعلقا للروية لا الموثرة في  
 الصحة على انهم الاكثرون فالاصوات الاول ان الصحة معانها  
 الامكان وهو امر اعتباري لا يتصور له عدم وجوده في كونه  
 للحد وثا الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا  
 تحقق له في الوجود لا يصح متعلقا للروية بالضرورة الثانية  
 لاحصا لشرك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان  
 الجسم مشكور فلا يجوز ان يكون هو العلم ووجه اندفاعه  
 ان الامكان امر اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق  
 الروية به وايضا علم الصحة يجب ان يكون مختصا بالوجود و  
 الامكان بكونه فان المعلوم يتصف بالامكان فيلزم ان  
 يصح رويته وهو بطل بالضرورة الثالث ان الواحد لا يوجد قد  
 يعلا بطلان محتمل في الخارج بالتمسك والناظر لا يلزم ان  
 يكون للعلم المشترك علم مشترك وما ذكره من ان الامر الواحد  
 لا يعلا بطلان للعلم بالتمسك انما هو في الواحد الشخص ووجه اندفاعه  
 ان تعلق الروية لا يجوز ان يكون بخصيص الجوهر او العنصر  
 بل يجب ان يكون مشترك في جميع القطع بانما ذكره في كونه مشترك

العلم

له طوية ما من غير ان يدرك كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان  
 يدرك انما هو رايه خصوصية لاحد مما كونه انسانا او فرسا او  
 او خضرة او زرقا من ان يتصور روية واحدة لحيوت من غير  
 تفصيل لما فيه من الجوهر والاعراض ثم قد انفصله الى علم مشترك  
 للجواهر والاعراض قد انفصل عن التفصيل بحيث لا ينفصل بينهما  
 عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتصوره الروية هو  
 الهوية المشتركة لا المخصوصية التي لها الافتراق وهذا معنى كون  
 علم صحة الروية مشترك بين الجوهر والعرض وبيان الهوية للعلم  
 المشترك بخصيصية الهويات امر اعتباري كمنه يوم القيمة  
 فلا يتعلق بها الروية اصلا وان المذكور في كونه مشترك في الصورة  
 المذكورة هو خصوصية ذات الوجود لا ان اذراكها الجمالي  
 يتذكر على تفصيلها فان مراتب الاحمال متفاوتة قوة وضعفا  
 فليس يجب ان يكون كمال الجمالي وسبلة الى تفصيل الجزاء للذات  
 وما يتعلو به والاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود  
 العلة وكونه مشترك بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم  
 من صحة رويته بخاصية رويته لجواز ان يكون خصوصية الجوهر  
 او العنصرية شوطا او خصوصية الواجبية مانعة عنها  
 ووجه اندفاعه ان صحة الروية عند تحققها يصح متعلقا لها  
 ضرورة ان لا يصح لصحة الروية الا ذلك ثم السطحية والمانعية  
 انما تنصو لتحقيق الروية لا لصحة او اعراض عليه بوجوه اخر  
 منها ان الالام مشترك في الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد



جزيم كمال الاشياء بان وجود كل شيء حقيقة ولبا اليك  
 بان المتكلم بان الوجود كان من غير ان يكون الوجود  
 كالمفارقة وجود الاشياء من غير ان يكون الوجود وان كان  
 من لا ينفك عنه كالمفارقة فيكون الوجود لا ينفك عنه  
 لما ينفك عنه وقال بعض المحققين بان الوجود مشروط بالوجود  
 كما عند الشيخ اجتهاد الاتحاد الذي ادعاه ارادته ان الوجود  
 ومعه ضرورة ليس لها عيوبان متماثلان تقوم احدهما بالآخر  
 كالسواد بالجسم فلما تافاه بين كون الوجود عين الوجود  
 الذي صورناه وبما اننا ذكرنا بان الوجود ان كانا والاكثرون  
 توجوا ان ما قبله من الوجود من الوجود في توحى استمر  
 بان الوجود اذا لم يكن منها ما يكون الاشياء كلها مستغنية  
 وهو ما لا يقول عاقل ومنها انه يلزم علينا ذكره ضرورة  
 كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات  
 والفكر والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانها  
 والشيء الاسعري يذمه ويقول انما لا يتحقق في الرواية  
 على حدى عادة الله تعالى بان لا يخلف فينا وفيها لا ينافي  
 ذلك بل يلزم منه فساد اخر وهو ان يكون المذموم كل شيء  
 مفهوم الوجود المطلق المشعرون بان الوجود ان باسرها وقال  
 الامام الرازي في نهاية العقول ان صاحبها من الوجود ذلك فكل  
 ان المذموم هو الوجود فقط وانما لا ينفك عنه لانه متعلق بالوجود  
 تعالى بالضرورة وعنه مكابرة لا يرتضيها العقلاء الوجود

٢٥

على صحة كون الحقيقة المخصوصة مؤدية ومنها انقض المبدأ  
 بصحة المخلوقية فلما اشتد كنهها الاصل على ان الفسوق الوجود  
 فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى ذلك طولا كبيرا واجيب  
 بانها امر اعتباري محض لا يتحقق على ان كانت ما يتحقق عند  
 الوجود وتنتج عند انعدم صحة الرواية سلبا كالمخلوق وفي  
 يصححها على ان المانع من ذلك صحة الرواية انما هو اعتبار  
 لعلة الرواية بالاعتقاد له في الخارج واما انقض صحة الملوثة  
 فتقوى قولنا بان تعاقب الرواية بشئ بحيث كونه مؤديا ليقضي  
 كونه من الامور العينية لامر الاعتبار ان الحقيقة كذلك تعاقب  
 الخافضين بحيث كونه مخلوقا يقيض كونه ما له الحق في الاعتقاد  
 فان الامور الاعتبارية المحسنة لا تكون مخلوقة والمحب من  
 هذا الجبل سلم وورد انقض صحة الملوثة ولا وجه له  
 غير ان يقال تعاقب الملوثة بشئ يقع كونه ملوثا بيقضي  
 كونه من الموجودات الخارجية والاضحية الملوثة عبارة عن  
 امكان كونه ملوثا والامكان من الاعتبار انما العقول التي لا  
 تقتضي على ان ليس ما يتحقق عند الوجود وينتج عند انعدم  
 الرواية ولا نقاد فينا ذكرنا بان صحة الملوثة وصحة  
 المخالفة اذ كل ما يقال في هذه يقال في ذلك والعكس في غير  
 ورد انقض احد هما واجاز في الاخرى وعلى وقوع الآثم  
 والنقض اما الاجماع فانما في الامم في ظهور المخالفة في  
 وقوع الرواية وكون الآباء الاحاديث في هذا على ما اخرجها

الحق

الواردة

حثروى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة  
 واما المنصور في قوله نعم وجوه يومئذ ناضرة الروية  
 ناضرة بيان ذلك ان المنظر في اللغة جاء بمعنى الاشطار و  
 يستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التذكر ويستعمل بغير صلة  
 الروية ويستعمل باللام وجاء بمعنى الروية ويستعمل بالواو  
 في الآية موصولا الى فوج من حلة الروية واعترض عليه يومئذ  
 الاول باللام ان لفظ الصلة لا ينظر احوالهم واحدا لا الله و  
 به المنظر في الاشطار في الآية فعمد بها مستفردة ولو سلم  
 فالنظر الموصول الى بالي قد جاء للاشطار قال الشاعر ومثت  
 ينظرون الى هلاله ينظرون الضامه الغام ومعلوم ان  
 العظم ينظرون ماء الغام فوجه التنويع في الاشطار  
 ليعبر التشبيه وقال وجوه ناضرات يومئذ في الروية  
 بالفتح اي منظرات لانيته بالفتحة والفتح وقال  
 كل الخلا في نظرون بحاله نظر الحجب الى طلوع هلاله اي  
 ينظرون عطايه اشطار الحجاب الى الحجب في هلاله اشطار  
 المعتم ومعرفة الاشطار موصولة بالفتح الاخبارية بشار  
 مع ان سوا الآية لشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في  
 غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسماء الجنة النعم لو ثبت  
 في اللغة فلا اخفاء في بعض وعرايت ولعل الله بالزهم حين  
 تقف النظر به ولهذا لا يجوز الآية على احد من ائمة التفسير  
 القرون الاول والثاني اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول

نظ

بالي من المنسب الى لوجه بمعنى الاشطار مما احدثت عن النصارى  
 ولم تنس عليه الاية لانهما ان يكون المعنى في الاول يرون  
 هلاله الكبار في الظان انهم وجدوا الاشطار ولا يمنع  
 حمل النظر الوارد بالصلة على الروية بطريق حذف والاصح  
 وانما المنسج حمل الموصول الى على غيرها وفي الثاني ناظر الى  
 الى جهة الله وهي العلو في معرفه وذلك لتقع اليه الايدي  
 في الدعاء بالناظر الى تارة من الصفة لظهور الصانع برب  
 للاله التي ارسلها بقصة المؤمنين يومئذ وذكر بعض  
 الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناضرات يومئذ في الروية  
 شاعروا من اشاع مسيلة الكناز في المواد يومئذ في يوم القتال  
 مع بني حنيفة لانه بطون بكرين وابل وارباد بالرحمن سنية  
 الكناز على هذا فالجواز وفي الثالث يرون بحاله وفي النظر  
 المحذوع الصلة الروية كما ذكرنا في الثاني ان النظر الموصول  
 بالي موضوع لتقريبه لادوية انصافه بالامتنان  
 الروية مثل الشدة والمشر والازوار والرضى في الخير والذل  
 والخشوع وشئ فيها لا يصح صفة الروية بل على حاله يكون  
 على ما عير الناظر عند تقبل الجدة نحو المربي ولحققة مع  
 استقاء الروية يقال نظرت الى هلاله فارائته ولو كان بمعنى  
 الروية لكان تناقضا ولما ازل النظر الى هلاله حتى رآيته  
 ولو حمل على الروية لكان الية غاية لنفسه وانما كيف ينظر  
 فلان الحى والنكر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقبيل الجدة و



وقالهم وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وقد تجدد  
 ليس هو الروية ولا المزوم الزوما عقليا حتى يجمع حقيقة عقلا  
 بل هو ما عادي يا محيي القيوم وجعله مجازا في الروية ليس اول  
 مرجله على هذا المصداق ناظرة الى قوابلها على ذكره  
 على عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى  
 حقيقة الروية في زيادة النقاء ائمة المعصين والنفوس  
 لو اردت استعماله وليس حقيقة في نظير الحقيقة وهو كذا في  
 نظرت الى الحلال فذكره قلنا لا يصح نقله عن العرب بل قال  
 نظرت الى مطمع الحلال فذكر الحلال وكذا يقال في كل  
 انظر الى مطمع الحلال حتى ابيت الحلال ولو لم يحوط على  
 حذف المضاف والباقي من الامثلة كلها مجازات حيث  
 اطلق النظر على قلبه ليدقه اطلاق الاسم المستعجب السبب  
 وعلى تقدير بكون النظر مجازا في الروية يجب التحمل عليها  
 لان الاشياء التي يمكن اضافها كثرة كنعم الله وجهته  
 وآثاره ولا فونين منها تعين للولد والقيوم يتجمل لاجل  
 لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى  
 كلامهم عزهم يومئذ محبوبون حقيرشان الكفار وهم  
 لا يحسن محبهم فكان المؤمنون غير محبوبين وهو معنى الروية  
 والمحل على كونه محبوبين عن قوابلهم وكرامته خلاف الظ  
 ومنه قوله تعالى الذين احسنوا الخبيث وزيادته فيهم وور  
 ائمة النقيض الحسن بالخبيث والزيادة بالروية على ما

ودور في الخبر كما ينبغي وهو لا ينافي في ذكره البعض من الخبيث  
 في الخبر الحسن والزيادة هو الفضل فان قيل العمل الكرام  
 واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلت النقيض على هذا  
 من ان يقد في الحسنات في الجزئية الاعمال الصالحة والافضل  
 من الحسنات قوله صلى الله عليه واله انكم سترون ربكم يوم  
 كما ترون هذا القول ليله البدر لا تضامون في رؤيته  
 ومثلها ما روي عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله  
 وآله هذه الآية للذين احسنوا الحسنات والافضل  
 احسن الحسنات والافضل النادر ان ياتي سادسها الحسنات  
 ان لكم عند الله موعدا ينصرون فينزلهم قالوا اما هذا  
 الموعد الذي يعمل موازيننا ويحضر وجوهنا ويوصلنا  
 الجنة ويجوز انما النار قال فيرفع الجواب فينظرون الى  
 وجه ربهم الله تعالى وتذكر قالوا فما اعطوا شيئا احسن اليهم  
 من النظار الى وجهها قوله ان ادنى اجل الجنة منزل  
 ينظر الى الجنة وازواجه ونحوه ونحوه وسرور وسرور  
 سنة واكثر من ذلك الله تعالى فينظر الى وجهه غدوه وسنة  
 ثم قرأ عليه السلام وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة  
 وقد تحجج من الاحاديث في قوة طائفة الحديث الا انها  
 احاد والمنكرون احتجوا بوجوده عليه وسمعية بعضها  
 تمنع صحة الروية وبعضها وقومنا عليه منها ان  
 الروية اما باتصال شعاع العين بالبرهان وبانطباع الشئ

منه في حق حقه وقد فرضنا ان سلامة الحاسة لا تتحقق الا  
 من قبله فلهذا لا يتصور فيها التغير والمبدل لان كل حكم ثابت له  
 فاما الثالثة او وصفه لازمة للثبات لا تمنع انضافه بالحوادث  
 فلو جاز في حقها التغير في الحالات كما هو واجب في قولكم  
 يجوز سفسط ان اردتم بالتقوية العقل بانه في الوجود  
 الحكمة التي لا يلزم فرضها في سفسط بل هو صحيح  
 الواقع وان اردتم به تردد العقل في عدم جزمه بشيء  
 فاللوم ثم فان استغناها عن العادات العقلية الضرورية  
 لعدم ضرورة اولى البينات تأسا ففلا عالما في كل العقول  
 كالمجسطي والخزوطان ونحو ذلك ما يتحقق له العلم  
 الضروري باشتغالها وان كان بثوبها من الحكمة دون  
 الحياتي وليس يلزم به ان لا يكون العلم المذكور مبنيا على  
 العلم بانه يجب الروية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم  
 حاصل من لا يتغير بسلامة الحاسة بل من غير شرائطها  
 خلافا لانه ينبغي ان يكون ذلك الجزم نظريا مع  
 الكل على كونه ضروريا بقول قد يتحقق شرائطه في بعض  
 باجمعا ولا يرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير في البعد  
 صغيرا وما ذاك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون بعض  
 تساوى الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الروية  
 عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر بخلاف  
 فلا ترى احوالها لانا نقول هذا التفاوت لا يترتب على

نقرا

بالنسبة اليه

فرض وقوعها

منه في حق حقه وقد فرضنا ان سلامة الحاسة لا تتحقق الا  
 من قبله فلهذا لا يتصور فيها التغير والمبدل لان كل حكم ثابت له  
 فاما الثالثة او وصفه لازمة للثبات لا تمنع انضافه بالحوادث  
 فلو جاز في حقها التغير في الحالات كما هو واجب في قولكم  
 يجوز سفسط ان اردتم بالتقوية العقل بانه في الوجود  
 الحكمة التي لا يلزم فرضها في سفسط بل هو صحيح  
 الواقع وان اردتم به تردد العقل في عدم جزمه بشيء  
 فاللوم ثم فان استغناها عن العادات العقلية الضرورية  
 لعدم ضرورة اولى البينات تأسا ففلا عالما في كل العقول  
 كالمجسطي والخزوطان ونحو ذلك ما يتحقق له العلم  
 الضروري باشتغالها وان كان بثوبها من الحكمة دون  
 الحياتي وليس يلزم به ان لا يكون العلم المذكور مبنيا على  
 العلم بانه يجب الروية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم  
 حاصل من لا يتغير بسلامة الحاسة بل من غير شرائطها  
 خلافا لانه ينبغي ان يكون ذلك الجزم نظريا مع  
 الكل على كونه ضروريا بقول قد يتحقق شرائطه في بعض  
 باجمعا ولا يرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير في البعد  
 صغيرا وما ذاك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون بعض  
 تساوى الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الروية  
 عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر بخلاف  
 فلا ترى احوالها لانا نقول هذا التفاوت لا يترتب على



مقدار قطر الزئبق على طول الامتدادات الواقعة في ذلك  
 عدم روية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا الكو  
 راد بعد من البصر بقدر قطر من البصر بقدر قطرة و  
 ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم  
 الروية قال الم لا يلزم من روية جميع اجزائه ان تراه كثيرا  
 وانما يلزم ذلك ان لو كان صغيرا للرؤية وكبره بحسب روية  
 الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغير للرؤية وكبره بحسب  
 الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال الصا  
 الحوافر صفة طينار على تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ اذ  
 على هذا التقدير ان ترى الاجزاء كلها وجبت ان ترى الجسم  
 كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان  
 روية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه بوجوب الانقسام  
 فيما لا يتجزأ لثبوت خواصه من روية كل من اجزائه  
 اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه بوجوب ان لا يرى الا بعضا  
 ضعفا والاكبر من ذلك وهو خط قطعا وروية الاكبر ما قلنا  
 من ان بوجوب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها  
 الاكبر بوجوب ترجح الامرج فوجب ان ترى الكل على حالها فلا  
 تفاوت في الصغر والاكبر فنعين ان يكون التفاوت بحسب  
 روية بعض دون بعض والتغلبه منها قوله نعم لا  
 تذكر ان الابصار والنفس من وجه واحد كما ان ادراك  
 البصر عبارة شائعة في ادراك بالبحر اسناد الفعل

الى الادراك

الى الادراك بالبصر هو الروية بوجه اتحاد المفهوم او بالادراك  
 والجمع المعروف باللام عند عدم قربه المهدد والبعض للعلوم  
 والاستغناء او بالجماع المثل العربي والاصول وايضا النفس و  
 بشهادة استعمال النطق وصحة الاستثناء فالتعجب في  
 قد اخبرنا ان الادراك احد في المستقبل فلو روية المؤمنين في  
 الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان بالجموع  
 والاستغناء وكذا لو لم كان قوله تدركه الابصار بوجوب كلية  
 وقد ذكرنا على التفرقة رفع الانجاب على رفع الانجاب  
 الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعلوم كان قوله لا تدركه الابصار  
 سلبا مطلقا في قوة الجزئية فكان الحق لا يدركه بعض الاجسام  
 ونحن نقول بوجوبه حيث لا يراه الكفار بل نقول بخصيصه لبعض  
 بالنف يدركه الاثبات البعض فالأية تجب لنا على سلبها في  
 الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لسلب العلوم فلا يلزم  
 في الامور والادراك فيقال على في الروية في الادراك اجزاء الادراك  
 سلبا لكن لا ان الادراك بالبصر هو الروية او لا ان ادراكها بل  
 هو روية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجموعها  
 المتري اذ حقيقته التميز والوصول فيكون ادراكها فلا ان ادراكها  
 لحقته ولما صح رايت القوم وما ادرك بصوري لاحاطة الغيب به  
 ولا يحل ادراكه بصوري وما رايت فيكون احص من الروية ملوفا  
 لها بقوله الاحاطة العلم فلا يلزم من تفرقه فيها او نقول الادراك  
 بالبصر هو الروية بالجماعة المخصوصة فلا يلزم من تفرقه في الروية

الكافرون

مطلقا انه يمكن ان يرى لانك الجارحة للخصوصية كما هو للدخول  
المختون لروية الله ثم يدعون ان الحالة للخصوصية التي تحصل  
لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل ان تلك الحالة بعينها  
بالاستبصار التي تتم بغير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى  
يتمح بكونه لا يرى فانه ذكره في انشاء المذبح وما كان المحقق  
عليه من ذلك كان وجوده نقصا بحيث يثير الله ثم عنه فظهر  
ميتع رؤيته وانما قلنا من الصفات الحاررة انزل الالف والكا العفو  
والاشقام فان الاول نقص والآخر عدل وكلاهما محال والى  
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنى ليس هو الروية بل هي للثاني  
بل هو اول الجواب بعد المعينين الذين ذكرناهما اعني الادراك  
على وجه الاحاطة بمحو البصر والادراك الجارحة للخصوصية  
لا شعارها بسمان للحدوث والنقصان وذلك في الاوفا  
واما في الثاني فلان الادراك الجارحة انما يكون لما يقابلها  
كما هو بالضرورة من الجبرية واما رؤيته على الوجه المذكور  
من غير مقابلها ولا توسط الالة بل بحضرة عناية من الله تعالى  
فلازم انها نقص منها ان الله تعالى حيث ذكر في كتابه سؤال  
الروية استعظم استعظاما شديدا واستكبارا استكبارا  
بل فاختره سبحانه ظلا وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون  
لقائنا ولا انزالنا للملائكة او ان يري ربنا لقد استكبروا في  
انفسهم وصنوا عتوا كبيرا وقوله تعالى انزلنا من موسى في  
لح حتى يري الله جبرته فخذ ذلك الصاعقة وانتم منظر ورؤيته

تعالى انزلنا من موسى في  
لح حتى يري الله جبرته فخذ ذلك الصاعقة وانتم منظر ورؤيته  
مزدك فقالوا اننا لا نستطيعه فاخذوا الصاعقة بظلم فوجدوا  
رؤيته لما كان كذلك في جواب ان ذلك هو تهمته وعاد على ما  
يشعر به سببا في الكلام لا لطلبه الروية ولهذا هو تهمته على ما  
انزل للملائكة عليه بعد ذلك مع الخيا من الملك فاقا ولو لم يكن  
الروية في الدنيا وعلى طريق الله والمقابل على ذلك فوجدوا ان  
والاخر في قوله تعالى كما به عن موسى حيث لبت وانما انزلنا  
معناه التوبة عن الجبرة والامانة على السواء والادراك على ما  
الروية في الدنيا ومعها الايمان التصديقية لا يرى في الدنيا  
وان كانت مكتنة وما قال بعض السلف من وقوع الروية بالبحر  
لله المعراج فالجواب على خلافة وقد روى انه سئل عن ذلك  
ربك فقال لا يريه الا الله واما الروية في المنام فقد روى في  
جها من كثير من السلف منها قولهم لموسى من انوار في الدنيا  
واذا لم يره موسى بعد ان يره غيره اجابوا بالجواب نعم كون  
لنا بغيره لا يفي المولد في المستقبل فقط كقولهم ولو يتقوه  
امدا الى الموت ولا شك انهم يمتنعون في الاخرة للخص من القوي  
ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من  
وراء حجاب ويرسل رسولا فيوحى باذنه وايضا محو عليه  
للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله  
ايام الى الامم ليحكمهم على السنتهم والادب من غير في وقت  
الكلام لغيره غيره اجابوا واذا لم يره هو اصل لغيره غيره ايضا



اذ لا قابل بالضرورة والحق ان الكلام وحده قد يكون حال الرؤية  
 الوحي كلام يسمع بسواعة والمقصود على انه تعالى لا يكون ان يرى  
 ذلك من فروع وجوب الوجود متخفا عما ذكرنا في احتجاج المتأخرين  
 للرؤية وقوله وسوال السواعة من يقومه اشارة الى الثالث من  
 الاعتراضات الى ذكرنا على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاعتراضات  
 بالآية المذكورة على مكان الرؤية وقوله ولا نظر لا يدل على الرؤية  
 اشارة الى الاول من الاعتراضات الذي ذكرنا على دليل الاشاعة  
 على وجه الرؤية وهو ان الام ان النظر على الرؤية بل هو على الاشارة  
 والى واحد الآله او صلة النظر على الاشارة وقوله مع قبول  
 التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حد النص  
 اي ناظر على انوارها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الرؤية  
 لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي  
 احتجاج الاشاعة على مكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك  
 المعلول لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات  
 التي ذكرنا على دليل العقل للاشارة على مكان الرؤية وقوله  
 مع منع التعديل اشارة الى الاول منها وهو ان الام ان التعديل  
 لا على موجوده وقوله والخصائص مع منع التعديل اشارة الى الثاني  
 منها وهو ان الام ان التعديل لا على الموجود والاعتراض في الحدوث  
 والوجود فان الامكان ايضا مشروط بغيرها وعلى ثبوت الوجود  
 عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على الامور  
 المذكورة بل على ثبوت هذه الامور التي تذكرها الا ان منها الموجود

وحي

وهو افادة ما ينبغي للعرفان وتبين الوجود لو كان مستقلا  
 بافادته ما ينبغي للمكان ان يتبين ذاته مستقلا بغيره فكيف  
 تحت احواله غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذي لا يستغنى  
 عنه شيء واجبل الوجود كذلك لا يفتقر الى غيره وكل الموجود  
 معقود اليه لانه منه او ما هو منه ومنها القيام لان القيام هو  
 الذي حصل له جميع ما يشانه ان يحصل له واجبل الوجود كذلك لانه  
 شئ على التعبد والانعقاد ومنها فوقه اي قوة القيام وهو ان  
 يحصل منه جميع ما يشانه ان يحصل له غيره واجبل الوجود  
 كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستغنى عنه ومنها الحقيقة  
 اي وجوب الوجود بل على انه نعم حياي ثابتا دائما غير قابل  
 للعدم والفساد ومنها للغيرية اي وجوب الوجود بل على انه تعالى  
 خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الموجود خير من  
 والعدم شر من وجوبه وان وجوب الوجود فيجب ان يكون  
 ذاتا واجبا لغير الوجود فذات البارئ هو الوجود والوجود هو  
 الخير فذات البارئ هو الخير ومنها الحكمة وعلى العلم الاشياء على  
 ما هي عليه لان وجوب الوجود فيجب في الجود وكل مجرد عال بالآلة  
 على ما عليه ومنها القبر لان الجبار هو الذي يجب الشئ على الآخرة  
 ولا سلطان واجبل الوجود كذلك لان كل موجود سواء لا يفتقر  
 الوجود هو وجوده وحيث عليه ومنها النور لانه تعالى وجوده  
 المكاني باعتباره الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه  
 هو القيام بذاته الذي يتم جميع الموجودات واما اليد الوجه

على الوجود  
 المكانيات

والقدم والرجل والكروم والوضاء والتكوين من جملة التي لا تقدم  
 يعني ان اليد مجارة عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود في القدم  
 عبارة عن الحق والرجل والكروم والوضاء كل واحد ارادة خاصة  
 والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن  
 الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة  
 للوجود وذهب السيد بن زبير الى ان القدم صفة مغايرة للقاء  
 وان الوجه الكروم والوضاء صفا مغايرة الارادة وذهب  
 الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية ذابرة على السبع المشهور  
 الخ لا م قوله نعم كذا يكون فمن جعل قوله كذا متقدما على كذا  
 الحاد ثانياً وجودها والمراد به التكوين واليجاد والتخلق  
 قالوا انه غير القدرة لان القدرة اشياء الصحة والصحة لا  
 تستدم الكون فلا يكون اثر القدرة في كون التكوين هو الكون  
 والجواب ان الصحة هي الامكان وانه لا كذا في فلا يصح  
 اثر القدرة لان ما بالذات لا يعمل بالغير بل الامكان يعمل  
 المقدور به فبقا هذا مقدرا لانه مكرر ذلك في مقدور لانه  
 واجبا لا متعق فان اثر القدرة هو الكون انما يكون المتقدور  
 وجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذا  
 اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة  
 هو صحة الفعل بمعنى التأثير واليجاد من الفاعل لا صحة المفعول  
 في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليقه  
 بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة

بالقدرة

بالقدرة فان الله خلقه لئلا يتغير بها من الفاعل طرف الفعل  
 المذكور في الجمل انما منتهى احد ما يجب به لا بد في حصوله من صفة  
 اخرى متعلقة به اي بذاته لا طرف وحده فذلك الصفة التكوينية  
 قد انطوت في طرفي الطرفين جميعا اثر القدرة وانما يجب صدور  
 احدهما بعينه ومنه لا يتصور وهو الارادة المتعلقة بذلك  
 الطرف من لا حاجة له بهذا الكون غير القدرة انما هو فيه وقا  
 الارادة المتعلقة به **المتعلقة** متعلقة بها الفعل  
 بالمتعلق بالفعل لايج امالي يتصف بطرفي الفعل والحدوث او لا  
 التامثل فعل السليم والساعي والاولى اسلمس او غير ذلك  
 اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاولى الفصحى  
 حر او الحس او اربعة اشياء واجب ومنه وبه مبع وكذا  
 وذلك لانه اما ان يتحقق بفعله مدح او لا والاولى واجب ان  
 يتحقق تركه ذم والاشدوب والثاني مكرهه انما يتحقق  
 بتركه مدح والاشباح وما عاقل ان اختلوا في حصة الاشياء  
 وفيها افاعليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فانه  
 المعتزلة لاني الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او فصح في  
 نفسه اما لانه او لصفة لازمة له واما الوجوه واعتبارها  
 على اختلاف عناهمهم والشروع كاشف مبدء الحق والقياس  
 الشايد انه على الحد لاعتناء الشئ به وليس له ان يعكس القيس  
 من عند نفسه بل يجب ما يقبحه ويصح ما يحسنه نعم اذا لم  
 حال الفعل في الحسن والتبع بالقياس الى الزمان والاشياء



او الاحوال كان له ان يكشف عن الفعل اليه من حسنة او  
 قبيحة في نفسه وقلة الاشياء في العقل في حسن الاشياء  
 ونقصها وبسبب الحس او النقص عايد الى الحقيقة حاصل في الفعل  
 قبل ورود الشئ في كشف عنه الشئ كما ينقص المعزلة بل  
 الشئ هو مثبت في المبني للحس ولا يقع الا في قبال ورود  
 الشئ ولو عكس الشئ الغضبية تحت ما يتجلى ويخرج ما منه  
 لم يكن متعاقبا انقلب الامر فصار النقص حسنا والعكس كما في  
 الشئ والمخيرة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرية والابد قبل  
 الشروع في الاجتهاد فخرجت محل النزاع فيقول الحق والحق في  
 لمعان ثلثة الاول منه الكمال والنقص فالحسن كون الصفة  
 صفة كمال والغير كون الصفة صفة نقصان فقال العمرك  
 اي لم النصف كمالا وانما كان شيئا والحق في اي لم النصف به  
 نقصان وانما كان حاله لا يقع في ان هذا المعنى امر ثابت  
 للصفات في نفسها وان مذكر العقل الكمال ملاية الغرض واما  
 في اواف الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس  
 كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنها بالمصلحة والفساد  
 فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقيح ما فيه فساد ومثال  
 عنهما لا يكون شيئا منهما او ذلك انما من كمال العقل كالمخ لا  
 يختلف بالاعتبار فان قلة زينة مصلحة لا عداية وموت  
 لغرض ضلوع فساد لا وليا به ومخالفة لغرضه انما في مخالفة  
 مدحه نعم وثوابه او ذمه وعقابه فاما يعلونه مدحه نعم

في العاجل وثوابه في الاجل سبي حسنا وما يتعقو ذمه به في  
 العاجل وعقابه في الاجل سبي قبيحا وما لا يتعاقبه شيئا منها  
 فهو خارج عنهما عدا في افعال العباد وان ارد ما يشاء من  
 افعال الله بعد الكسب بغير المانع والذم وترك الثواب والعقابة  
 وهذا المظهر هو محل النزاع في عندنا شئ وذلك لان افعال  
 كلها سواء لم يتغير في نفسه بحيث يقتضيه مدح فاعله وثوابه  
 ولا ذم فاعله وعقابه وانما صار كذلك لانه سبب اسرارها  
 وحيث عنها وعند المعزلة عقل فالحق قالوا الفعل في نفسه مع  
 قطع النظر عن الشئ جبرته مقتضية للاستحقاق فاعله مدحا  
 وثوابا او عقبة مقتضية للاستحقاق فاعله ذما وعقابه  
 ان تلت الحرية قد تدرك بالضرورة في غير تامة وفكر كسر الصدق  
 الدافع ونجح الكاذب لصادق ان كلما لم يحكمها من غير توقف  
 يدرك بالانكشاف كسر الصدق والاضار ونجح الكاذب لنافع مشا  
 وقد لا بد من العقل لا بالضرورة كذلك اذ اورد به الشئ علم ان  
 ثمة جبرته محسنة كما في صوم آخر يوم رمضان حسنا وجبته لئلا  
 او جبرته قبيحة كصوم اول شهر الحرام جبرته الشائع فاذ كان  
 والقيح في هذا القسم موقوف على كشف الشئ عنهما باسره وغيبه  
 ولما كشف عنهما في القسم الاول فهو موقوف على كشف الشئ  
 ظهوره او بظهوره ثم انما اختلفوا في هل لا وليا له في ان  
 حسن الافعال في قبحها لذاتها لا لصفاتها فمقتضيهما وذمها  
 من افعاله من المقدار في ان الشئ صفة حقيقة توجب له ذلك

والا بالنظر

يوم

مسلما في الفهم واليقين كما قال الشيخ في الفعل او فحده لنا  
 كما ذهب بعض من قد ساء اصحابنا الى ما فيه من صفة  
 لا حد لها وذهب بولس من من لم يخرجه الى اشارة صفة في  
 الحقيقة فحده فيكون ذلك من الصفات في الحقيقة في  
 حقيقة بل في الحقيقة انما هي الصفة الحقيقية وذهب  
 الى ان الصفة الحقيقية فيها ظاهرا فافاد الشيخ في الاشارة  
 الى حقيقة في هذا الوجه واعتبارا وصفها ايضا في  
 تحتها بحسب الاعتبار كما في لفظ المنة ناديا وظلا وبعد  
 محل النزاع نقول في الحقيقة ان الحكم في الاشياء في  
 فهمها هو العقل والوجود ولهذا ان العرف بحسب الاحسان والعقد  
 والصدق في حقيقة الاسماء والظن والكذب حاصل بالضرورة لكل  
 عالم في غير الشرع ولهذا يعرف في ذلك من الشرائع اية  
 ولو كانا بحسب الشرع لم يلزم في شرع والى هذا اشار المتأخر بقوله  
 للعلم بحسب الاحسان وفي الظاهر غير شرع واخيرا لا يلزم  
 بالحسب واليقين في الامور المذكورة بعض الملازمة والمنفعة او  
 صفة الحكم والنقص كما لا نزاع لنا في العلم بهذا اليقين  
 عقليان وبالمعنى المتعارف فيه ثم وثابها انه لم يمتنع  
 واليقين الا بالشرع لو ثبت اصله لان العرف بحسب البرهان  
 اوله من جهة وبغير ما نرى من اوله من جهة يتوقف على  
 انه الكذب فيجوز لا يصدق منه وان الامر باليقين واليقين  
 الحسن غير وعيش لا يتوقف وذلك كما بالعقل والمقدار

العقل

ان

انه عز وجل لا يحكمه وامبا الشرع فيدور الى هذا الوجه لئلا  
 يقول ولا شئنا انما طلقا لو ثبت شرعا واجيب بانما لا يتصل  
 الامر واليقين بل الحسب واليقين ليرد ما ذكرتم في فهم الحسب  
 عبارة عن كون الفعل متعلقا بالامر والصدق واليقين عبارة عن  
 كونه متعلقا باليقين والتمسك باليقين والتمسك بالشرع لا  
 بالعقل بل بالتمسك بالشرع والتمسك باليقين فان الشارح يجوز ان  
 يحسن الفهم ويصح ما حسنه كما في الشرح فيلزم جواز حسن  
 الاسماء وفي الاحسان وذلك بطريقين والاول ان البط  
 بالضرورة من الاسماء باحد المعنيين الاول والثاني لا  
 بالمعنى المتعارف فيه ويجوز التفاوت بالعلم والتفاوت في  
 جواز اعتراض ما يورد فيقول لو كان العلم بحسب الاحسان  
 وفي العقد وان ضرورياما وقع التفاوت بينه وبين العلم  
 بان الواحد ضعف الاشارة الى الثاني بطريقين وثم  
 الجواز انما قد تفاوتت العلوم الضرورية بسبب التفاوت  
 في صوريات اطرافها ولما فرغ من ادلة المعرف اشار الى  
 عزاداة الاشارة على ان الحسب واليقين ليسا عقليين بل  
 الاولان الحسب واليقين لو كانا عقليين لما اختلفا في  
 حسب اليقين ولما لم يمتنع والتالي بطوان الكذب قد حسن  
 والصدق قد يجب فيجوز ذلك لان انظمة الكذب انما  
 النبي في الهالك والصدق اهل الكذب وتقرر الجواب ان  
 الكذب في الصورة المذكورة باق على وجهه وكذا الصدق في

وفي الاحسان



حسنه الا ان تركت بخله النية التي منه فترى ان تركها اقل  
 القبح من تركها ان تركها لا يقع على انه يتركها من الكذب  
 بالقرينة ولهذا قيل ان الله تعالى يرضى بصدقته عن الكذب  
 ما ذكرنا اشار بقوله وان تركها اقل القبح من تركها ان كان الخاطئ  
 وتكون له الدنيا لو كان الحسن والفتح بالعقل والكارثة  
 من افعال العباد حسنا وتنجها عقلا واللام بطاعتها وكبر  
 الزوم الى العبد محبوبه في افعاله ولا يترك افعاله المحبوسين  
 ولا يفتح عقلا ما الكبر في الاشارة واما الصغرى فلا العبد  
 ان لم يترك من المترك ذلك وان كان قد توقف فعليه على  
 مرجع بصدقه عنه تارة ولما يتركه اخرى بلا تردد او لوم  
 الترجيح بلا مرجع والسند بان اشارة الصانع وان توقف فذلك  
 المرجح ان لم يجرع المفعول مرجع الصدور والاصدور عاد  
 الزيد وان وجب العمل اضطرارى والعبد محبوبه واجيب  
 بان المرجح هو الارادة التي شاعها الترجيح والتخصيص وصحة  
 العمل معه على سبيل الوجوب لا ينافي القناعة والاختيار  
 بل حقيقة فلا يكون العبد محبوبا والى هذا اشار بقوله  
 وللمبرط واستغناؤه وعلمه به لان على استغناء الفاعل من افعاله  
 قد جفت الامة اجماعا مكرها على ان الله تعالى لا يفعل الخبيث  
 ولا يترك الواجب الا شاعه مرجحه انه لا يفتح منه ولا واجب  
 عليه فلا يتصور منه فعل فيه ولا يترك الواجب ما المعنى  
 فترى ان الله يفتح بتركه وما يجب عليه فاعلم ان الله تعالى يستغنى

غيره فحقا كان او مستأوا وما يحب الا افعاله ونفها وقد علم بان الله  
 ان العالم بالفتح المستغنى عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه  
 لعدم النسبة ذمها لله تعالى انه تعالى قادر على الفتح خلافا  
 للنظام فانه قال لا يفتقر على الفتح ولختار الكمال من غير الجبر  
 واجتنب عليه بصدق من ان نسبة القدرة الى جميع الكائنات على  
 السواء والقابض منها فيكون قادرا عليها واجتنب النظام بان  
 فعل الفتح لا بد له من الجبر او الحاجة وكلاهما محرم وما  
 يوحى الى المحال محال ولا يجد بيان فعل القبح ممكن في نفسه محال  
 لغيره والاستغناء به بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار  
 بقوله ولا ينافي الاستغناء بالحق والى الغرض يستلزم البحث  
 ولا يلزم عوده اليه اختلافوا في ان افعاله الله تعالى محال  
 معلوما لا يضر اخل لا فالاشاعة قالوا لا يجوز فعل افعاله  
 تعاقب في الاعراض والعلل الغائبة والامكان خواتم  
 ناقضا مستحكما لا يتصل ذلك الغرض لانه لا يصلح  
 غرض الفاعل الا ما هو اصيل له من عدمه وذلك لان  
 ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان  
 وجوده مرجوحا بالغير اليه لا يكون باعثا له على  
 الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان  
 غرضيا وجب ان يكون وجوده اصيل للفاعل واليقين  
 مرجوح وهو غير الكمال فاذا كان يكون الفاعل مستغنيا  
 بوجوده وما فضايله ونه واعتراض عليه بالانغراض

قد يكون عايداً الى غيره الفاعل فلا يلزم الاستحالة والجواب ان  
 تقع غيره ان كان اولي بالمسبب اليه تعالى من غيره كما ان الله  
 والا لا يحصل ان يكون غرضاً لما من العبد الصبور في ذلك  
 و ارادة العبد في نفسه وكذا ان الله لا يرد وكذا الامر بما لا يرد  
 فيجوز والى ما يرد ايضاً فيجوز اختلاف في ارادة الله فكيف  
 في ذلك الاشاعرة لان ارادة الله مستقلة بكل ما يشاء  
 مستقلة باليسر كما بين على ما اشتهر بين السلفه وروى عن  
 لا يتصور ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعقول  
 الا انه تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان  
 وقع وكذا يريد من الطاعة لا الفسق واختار المصنف  
 مذهب المعتزلة واجتج عليه جوده الاول ان ارادة العبد وكذا  
 ترون الحسن كلها فيجوز ورد بالمنع فانه يتصرف في كل حيث  
 يشاء والثاني ان الامر بالامر والامر بما يرد فيجوز  
 بالمنع اذ عباد لا يكون من الامر الايمان بالماوراء كما اذ  
 اموا سيداً بعد امتحانها في طيعه ام لا فانه لا يرد فيجوز  
 شيئاً من الطاعة والعصيان او اعتذاراً عن ضوم به ان لا  
 يطيعه فانه يرد منه العصية وكما ذكره على الامر باب  
 اموا له وكذا الذي واجتج الاشاعرة على ان ارادة الله مستقلة  
 بكل ما يشاء فانه خالق لكل ما يشاء من غير ان يكون  
 مريداً لما ضرره ان ارادة هي الصفة الموجهة لاحد  
 طرفي المقدور والمعتزلة لما يخلصه وقالوا بعض الافعال

ارادة

العصيان

سند

مستقلة كما يحسنه ويوافقها غير مستقلة باليسر كما بين ان الله لو اراد  
 الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقصد ما لا يكون من الكافر  
 المعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد  
 الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله منهم مغلوباً والكافر والعاصي  
 خالين عليه يلزم ان يكون كذا يقع في العباد لا في مراده تعالى  
 والظاهر انه لا يصح على ذلك من غير قوة عبادة وحكي انه دخل القائل  
 عبداً لجبار دار القسب ان يصير غرض الاستعداد بالامر والاستعداد  
 فقال سبحانه من يرد من الخلق آفة فقال الاستعداد على الفور سبحانه من  
 لا يصح في ملكه الآيات والمعتزلة قالوا المغلوبه غير لازمة وقد  
 لان الله تعالى يريد الايمان والطاعة مطلقاً فيجوز لو لم يقع لزم  
 المغلوبه بل اراد من العباد الايمان والطاعة بغير طبعه ولست  
 فلا مغلوبه له في عدم وقوع ذلك كالمكان اذا اراد دخول القوم  
 طرده وخبثته واختيار الاكرها واضطراراً في دخولها وهذا ليس  
 بشي لانه يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى  
 بهذا مغلوبه وايضا انه علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم ان  
 الاستحالة انقلاب على بلا والله باسحاله الله لا يزيله البتة و  
 المعتزلة قالوا العبد راجع للمعلوم على امر فلا يكون موجباً للاستعداد  
 او وجوبه والضرورة قاضية باستعداد فعلنا البتة اختلافنا  
 في ان العباد الاختيارية واقعة بقدر علمهم على واقعة بقدر  
 الله تعالى الانتفاع على اعضا افعالي اذ التقايم والقاعد والاكابر والظالمين  
 وغير ذلك هو الانسان مثلاً وان كان الفعل محمولاً فانه تمنع ان

نقصه و

افعالهم



القدرة على استئصاله فقام به لا إلى أن يوجد فعله الشيخ الاستعانة إلى  
 أنه ليس بغير تأثير فيهما بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد  
 في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك شيء أو وجد فيه فعله  
 للقدرة وقادراً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله نعم الإله  
 واحد فامسكوا بالعبد والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرة  
 وإرادته من غير أن يكون هناك منتهى تأثيره ومداخل في وجوده  
 سوى كونه محلاً لله وذهب إلى كماله والمعتزلة إلى أنها واقعة بقدر  
 على سبيل الاستقلال بالاختيار والاختيار على سبيل الاستقلال  
 هذا المذهب الذي في الضرورة فإن كل واحد يجد في نفسه التقدير  
 بغير كل اختيار والموقف والصاعد باختياره إلى النار أو  
 الهاوى منها ويعتقد أن الأول يستند إلى قدرته واختياره  
 وأنه لو لا هذا لم يجد ربه شيء منها بخلاف الآخر إذا لم  
 في شيء من القدرية واختياره والاستعانة أجابوا بأن القدرية  
 من الاختيارية وغير الاختيارية ضرورية لكنه عائد إلى وجود  
 القدرة والاختيار في الأولى وعندها في الثانية لا إلى تأثيرها  
 في الأولى وعندها في الثانية إذا لم يلزم فردوران الشيء كالنظر  
 الاختيارية مع غيره كالقدرة والاختيار وجوداً وعلماً كون  
 المدار على لا يرد الأمر العلية أن لم يزلها الاستقلال بها  
 لجواز أن يكون المدار من الاختيار من العلة المستقلة وتلك  
 الاستعانة بوجودها مشاركتهم إلى الحقوا عليها منها أن العبد  
 لو كان وجد فعله بقدرة واختياره لكان فعله وتلك

أو

إذا القادر ما يصح منه الفعل والمزلى وتوقف ترجيح فعله على تركه  
 على ترجيح ما على ذهب المعتزلة القائلين بوجود المرح في الفعل  
 الاختياري فظروا ما على ذهبهم فاذن لا بد من الإرادة للقدرة  
 وذلك المرح لا يكون صادراً عنه باختياره والأولم المتألف  
 منقول الكلام إلى صدور ذلك المرح عنه ويكون الفعل ضد ذلك  
 المرح ولجبل الصدور عنه بحيث يمنع خلقه لأنه إذا العبد  
 الفعل إذا كان يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى فيجب  
 أحد أن لا يكون الوجود يحتاج إلى شيء غير صدوره والفعل  
 عنه وإذا كان الفعل مع المرح الذي لا يكون صادراً عنه  
 باختياره وأجل الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً  
 لا رتبة الاختياراً القول في هذا التقدير حيث عمن المرح سقط  
 الجواب بأن ترجيح المختار لمحد المتأثرين جازيئاً في طريق المبدأ  
 وقدح العطش لأن الإرادة صفة شأها المرح محسوساً  
 في غير احتياج إلى المرح وإنما المرح المرح بالمرح فترجع إلى أن  
 صاحبها واقعه أن هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين  
 بوجود المرح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه وجود القادر  
 ترجيح المتأثرين بالمرح فإن المبدأ يمكن من سلوك المبدأ  
 التوقيف وإن كان مساوياً للآخر وأصعب منه ولجبل  
 المص عنه بقوله والوجوب للذات لا ينافي القدرة كالأول  
 فيصير أن القادر هو الذي يمكن من كل من الفعل والترك قبل  
 تحقق الذات في لحدوثها وتعلق الإرادة بالذات به ما بعد

الى ان يفرج

فهي الطرف الذي تقويه الإرادة وهذا الوجوب لا ينافي في الدنيا  
 بحقيقته وقوله كالواجب لشارة لا المنقصر الى ان يفرج  
 ثم هذا الدليل على ان الواجب ايضا لا يكون موجبا للعلل  
 بالقدرة والاختيار فان ما ذكرناه جار في حقه ايضا وليست  
 الامام عن بان ارادة العبد محدثة فانه قدوة في ارادة الله  
 الله فيه بالارادة واختياره منه دفعا الاسم في الارادة لله  
 في خضوعه وبعده عنه و ارادة الله ثم قدوة لا تقتصر الى ارادة  
 اخرى ورده الله لانه لا تدفع المقسم المذكور ان يكون  
 العزم مع الارادة القدوة كان موجبا لاقتداره ان يفرج وان  
 اسكن فان لم يتوقف فعله على شيء استغنى الجائز في المخرج والوقوف  
 على كل الفعل معه ولجبا فيكون اضطراريا والقدرة المذكور  
 ذكرناه في الدليل مع الاستشراك في الدليل دليل على بطلان  
 الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة  
 المختلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظرا فان ما ليسا  
 ذكره من القوة اختيار ارادة العبد و ارادة الباري لا يختص  
 المخرج في قولنا ترجح فعله محتاج الى مخرج بالمخرج الحادث  
 فيصير الاستدلال كذلك ان تكون العبد في الفعل والترك  
 توقفا للمخرج على ترجح وجب ان لا يكون ذلك المخرج منه و  
 لكان حادنا محتاجا الى مخرج آخر ولا يشهد بان المخرج قد  
 لا يكون في العبد وجب الفعل معه ولا العبد مستقلا فيه  
 وانما فعل الباري فهو مخرج المخرج قد يتعلق في كل الفعل

الحادث

الحادث في وقت معين وهذا المخرج القديم لا يحتاج الى مخرج آخر  
 كما يستقل في الفعل وهو لا يتغير القدر ويتم كذا في المخرج والترك  
 ان المخرج في فعل العبد يجب ان يكون صادرا عنه قطعا الاسم  
 بالصادر عن غيره في لا يكون العبد مستقلا في فعله والمخرج  
 فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم اقتدار  
 في فعله وعلى المتقدم ان يكون الفعل اضطراريا لا اختياريا لان الفعل  
 المخرج سواء كان صادرا عن العبد او غيره فيصير وجبا والترك  
 معطى التقدير في وجهه في كل المخرج انما في هذا العبد لا يعيد  
 افتراض الصور في الاستقلال وعدمه في ذلك لا ينفك ولا يعيد  
 اقتداره في الاضطرار وعدمه وهذا هو اللط لان التام في المخرج  
 لزوم كون الباري مع مضطرا في فعله لا يحتاج الى ان قوله وجب  
 ان لا يكون في ذلك المخرج منه والا لكان حادنا محتاجا الى مخرج آخر  
 ثم وانما يلزم الاحتياج الى المخرج الاخر ان لو كان صادرا عنه  
 باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم في كل  
 ما ذكره من القوة في الصور في الاستقلال وعدمه ايضا ومنها  
 ان العبد لو كان موجبا لا فاعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ  
 الاجاد لا يتصور دون العلم ولهذا خرج الاستدلال في القناعة  
 العال على في المبدأ الفاضل والتالي بطلان ان المبدأ يصدر عنه  
 افعال اختيارية لا شعورية بتفاصيلها وكيفيةها والله  
 انسانا كان اغنيوه يقطع مسافة معه من غير شعور له  
 بتفاصيل الاجزاء التي هي الحذاء والبنطال والمشي في كل



فخصيصته على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي خارجة  
ولا بالحياة والاولى شعاع التي يكون لها الاعضاء عند الانبياء  
بنات الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بحرف الالف من  
شعور له بالانامل من الاعضاء والاعضاء هي العظام و  
العضاريف والاعضاء العضلات والرياحات والابتصار  
بحركاتها واضاعها التي بها ياتي ذلك الصور في القوس والشار  
الى الجوانب بقوله والايحاد لا يستدعي العلم الا مع افتراض  
العقد في كل الاصل الى حين لان ان الايجاد لا يتصور ويدور  
العقد بالوجد واللبث فيكون لعقد لا يستدعي علم الايجاد  
بل انشغال العقل والحكمة في علم الايجاد بالاشياء لكونه مقارنا  
للعقد والعقد في الشئ لا يكون الا بعد العلم به يستلزم  
العلم الاصل الى كمال فيه وهو حاصل في الصور المذكرة في طلب  
الثاني ومنها ان العبد لو كان يوجد الفعل في نفسه بالاشياء  
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد الله سبحانه  
في ذلك الوقت فاما ان يقع الحادثان جميعا ويحفظ الاستحالة  
او لا يقع شئ منهما وهو ايضا لا يستلزم خلو الجسم في غير ذلك  
الحادث في ذلك الوقت والسكون متساويان في المقتضى لا يكون  
الامانع والامانع لكل من الموانع ويوقع الاكثر في الامتناع  
جميعا لزم ان يقع جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احد  
بدون الاخر لزم الترجيح بالارجح لان العقد لا يستلزم لكل  
من العقدين في الثاني من غير تفاوت واجاب عن المصنف بقوله

وم

ومع الاجتماع يقع مراده ثم يقع في الصورة المفروضة فيجوز  
تتم كون قد تم انقضى ذلك الموضع واستواء في الاستقلال  
بالتأثير وهو لا ياتي في التفاوت بالقوة والشدّة والحدوث  
ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعلة في الجهة التي  
يها تفعل الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل في الحدوث  
مخالفا لفعلة في الحدوث والعبد يحدث فلا يكون فاعلا في  
الحادث ولما عرفت بقوله والحدوث اعتباري لا تاتي في  
الفاعل فيه بل انما هو اثر الفاعل في الهيئة ان يوجد ما ومنها  
ان العبد لو كان يوجد الفعل في نفسه ليجاز ان يوجد الجسم  
لان المقتضى في الايجاد بفعله هو الامكان وهو مقتضى  
في الجسم واجاب عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني  
ان امتناع صدور الجسم عن العبد يجب لغيره وهو ان  
الجسم لا يجوز ان يصدّر الجسم كما يجب فلا يلزم من تحقق  
العلة المصححة اعطاء الامكان جواز صدور الجسم عن العبد  
لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان  
قادرا على ايجاد مثله ايضا لان كل الامثال واحد كذا  
قاطعون بان لا يتعدى عليا ان تفعل الا ان مثلها فاعلا  
سابقا بالتفاوت وان بذلنا الجهد في التذير والاطلاق  
فاجاب لمصر عنه بقوله وتعدى المماثلة في بعض الاما  
لتعدى الاطاحة يعني ان بعض الافعال لا يتعدى فيه  
المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعدى فيه المماثلة

لتعلق

من لا يثبت به ثم وقوله بالقدرة لا يثبت بغيره الا بالاطلاق الكلية  
 بما فعل في المراتك الاولى ومنها انه لو كان موجدا لا فاعال كان  
 بعض افعاله خيرا من فعله نعم لان الايمان بفعل العبد ولو  
 المود يا فعل الله نعم ولا شك في ان الايمان بغيره هو المود يا  
 واجاب عنه بقوله ولا نسبه في الخيرية بغيره فاعال  
 يعني ان النسبة في الخيرية اعم اياها يكون بغيره فاعال وما ذكره  
 ليس كذلك ومنها ان الامة لا يجوزون صحة الشكر لله نعم  
 بل وجوبه على بغيره الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم  
 يصح الشكر لله نعم عليه اذ لا يصح شكر العبد بغيره على خلق  
 نفسه واجاب الله عنه بقوله والشكر على نعم الله الايمان  
 يعني ان شكر العبد لله نعم على بغيره الايمان على اقداره  
 وعلى ما توفيقه على تحصيل السبابة والسمع من اوله وستره  
 بكاه يعني ان الدلائل السمعية التي تستلزم الاشياء كلها  
 جعلوها اوضاعا باعتبار خصوصيات يكون لبعض منها دون  
 البعض مثل الورد يلفظ للخلق لكل شيء او لغيره خاصة  
 او يلفظ للخلق او للفعل وبغير ذلك في الورد يلفظ للخلق  
 لكل شيء صريحا قوله نعم لا اله الا هو فاعال فاعادوه  
 واحتفاظا للعبادة فلا يصح للمؤمن ان يخالق غيره في الاشياء  
 كما فعل نفسه لان كل حيوان عند الخلق في ذلك لا يعمل  
 على العلم فيدفع فيه اعمال العباد وكذا قوله فلا اله الا هو  
 كل شيء وهو لو احدا لقهار وقوله نعم انا كل شيء خالقنا فاعاد

ولا

وبذلك لا يفسد قوله نعم هو الله الخالق والمصور فيه فاعال اذ كان  
 هو ضمير لكان او ضمير ليعلم بما يفسره الله واما اذ كان الله  
 صفة فذكر الاسم انه لا كان الله عا والاعمال لا الاعمال لذات  
 الخصوصية بمنزلة الاشياء لم يجز ان يكون له كما عايد اليه لا  
 معنى لقولنا ان هذا العايد من الاعمال العبرية بلزم ان يكون  
 عايدا الى الوصف فيصير انه الخالق لا الخيرة ولعل العبد خاصة  
 قوله نعم والله شكروا ما توفون ومنه ان النبي يقول نعم واستروا  
 النبي فلو كان اوجده وانه علم بذلك الصدور والاعمال من شوق  
 اجمع على علمه بما في القلوب من الايمان والعقائد والمواظرة بكونه  
 لما قاله ليطاعوا في شوقه لا لزم ان العلم بشوقه يروى عنه  
 الخوف واسلوب الكلام اشارت الى ان كلامه لا يرد في الملام  
 واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على عدم كون  
 العبد خالق الافعاله على طريق الملام في نفسه فاعال في الملام  
 بغير علمه بتفاصيلها وبلفظ الجمل قوله نعم انا كل شيء من افعاله  
 ربنا واجعلنا سبيلا ربنا بغيره فيقيم الصلوة والجمعة ربنا  
 رضى وبلفظ الفعل قوله نعم فاعال لما يريد بغيره ما شاء والله  
 نعم يريد الايمان وسائر الطاعات فاعال فاعادوه  
 هو الله نعم وحمل الكلام على انه يفعل فعله عند الخلق بغيره  
 ما ذكر قوله نعم فاعال فاعادوه وسلكوه نعم في ذلك فاعادوه  
 الايمان انه هو المصور والى هو الذي يسجد في البر والبحر  
 يسجدون لا اله الا هو ذلك ومنها ما افاد به عن الله في الحديث

خلقكم

الاحياء



الله على كون كل من يتقرب اليه وشيئة فجميع ما استأثر به قد ذكر  
 العباد ما ولى في المطولات ولما في المعاني هو ان الفعل هو  
 ان يستعمل الله في فعله ولا يفتقر الى الله في جميع ما استأثر به  
 بل هو على كل ما في السجدة اسناد الفعل العباد اليه واما  
 الخبر على ما في السجدة بعض الايات فيجب الادعاء لا الاخذ  
 والتكبر في سبيل الاستبصار فان من دعا على الله هو الماخذ لا المبرر  
 وما ذكره في قوله من المصنف هو ان الله على ان فعل العباد قد حرم  
 واختار غيره وهي ايضا انواع في الايات الصريحة في اسناد  
 الالفاظ الموضوعه للايجاد الى العباد وعلى العباد كقوله تعالى  
 على الصلوات على النبي الذي اسما واما على ان الذي اسما  
 وعلى الصلوات على النبي لا يجرى لامثاله وانما كقوله  
 تعالى وما فعلوا غير ما كان الله يعلمه وانما على الخير والصنع  
 كقوله تعالى ما كانوا يصنعون والكل كقولهم وفيه جعل  
 نفس كل كسب كل امرئ سبب من الوجود كقوله تعالى كسبت  
 وجميع كقوله تعالى ما كانوا يصنعون اذا هم وجعلوا الله شركا  
 بينه وبينهم كقوله تعالى في ذلك الله استخارنا في كل امر  
 واذا جعلوا من الطير كسب الطير والاصوات كقوله تعالى حكاية  
 من الحفرت تحت الارض ذكرنا والابن اع كقوله تعالى  
 وربانية ابن دعوى واستأثر لك الشكر في القرآن ولما  
 لما استأثر في الساقية القاطعة ان الكل يقضاه الله وقد  
 وجب على هذه الالفاظ مجازا في السبب العادي وجعل على

الجزء

الاستادات مجازا كون العبد سببا لحدثة الافعال الطاهرة في  
 لفظ الكسب على ما في حقيقته والذوق في بعض التقدير وامثاله  
 راي الامام وهو ان مجموع القدرة والادعية تؤثر في الفعل و  
 ذلك المجموع يخبر الله عن اختياره للعبد فلا مجاز ولا استكل  
 ولا استغناء للعبد ولا استأثر الله منها الايات لا الله على جميع  
 الكمار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا يحق  
 ملك الكفر والعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كذب  
 تكفرون بالله وما منع الناس ان يجحدوا بالحق الا ان يؤمنوا وما منعهم  
 عن الذكر معرضين ليسوا بالحق والباطل في قوله تعالى ومن  
 وامثاله ذلك كثيرة القرآن ومثاله الايات لا الله على ان فعل  
 العباد مستعمل كقوله تعالى في قوله في قوله في قوله في قوله  
 ما شئتم في شئكم منكم ان يتقدم او يتأخر في شئكم ذكره في  
 شئكم في شئكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم  
 بارادة الله شئكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم منكم  
 فاذ لان تزيينها واما على راي الامام فمما يحفظ وهو ان فعل  
 العبد مستعمل وشيئة من شئته الله شئته وما في الايات  
 الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والامر  
 والوعيد وخص الماض في ذلك نداء والاعتبار والنجاة  
 من ان هذه كلها باعتبار الكسب صادر عن العبد ومنها  
 الايات لا الله على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل  
 الى فاعله وهو الكثر من النجاة ولما في قوله تعالى منكم

بالغيب ويعلمون الصلوة التي في سكون في صدورهم  
 وقد خفي في خبرهم ان هذا ليس من المتنازع في شيء  
 النصوص اذا عارضت في غير ما ذكرنا خصوصاً في المسائل  
 التي فيها وجوب الجوع الى غير ما في الدلائل القطعية والتي  
 مع ان الشواهد القطعية العقلية على وقوعها كغير  
 سببها لولا استقلال العبد بطول المدح والذم والادراك  
 والثواب والعقاب فوايد الوعد والوعيد وارسال المرسل  
 وانزال الكتب في العرفية والكفر والامان والاساءة والاحسان  
 وفعل الخير والشر والظلم والعدل والهدى والضلال  
 يتنازع باختيار العبد على وقوف ارادته و ارادة الخبير  
 المتفرقة من كبر الوعد لان العمل على الله ثم فيه من غير  
 تأثير العبد فيه واجيب انه انما يدعى الجوع ان لا يفرق  
 العبد واختياره لا يفرق بين فعله متعلقاً بقرينة و ارادته  
 واقفاً بغيره عقوبة زمر وان كان خلق العبد على المدح  
 والذم قد يكون باعتبار الحقيقة دون الفاعلية كالمدح والذم  
 بالحق والنجس وسائر المعاني وان الثواب لما فعل الله نعم  
 وقدرها فيها عوطفه لم يتوجه حاله عند كماله في كل وقت  
 الله لا يفرق بين النار والجنة ان عدم انوار العقول في  
 الخلقية لله تعالى لا ينافي افتراقها بوجوده اخيراً منها الزم  
 افعال العباد فواجب من الحكيم خلقها كالظلم والشرك  
 ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وانه

نوع

تابع لقصد وادبته وجوداً وعدواً وكل ما هو كذا لا يكون  
 يخلق الغير و ارادته واعباداً اما الصغرى فللقطع بان  
 جوعه وعطشه ووجده للطعام والماء باصنافها كذا في  
 ويشرب البسة ومن ثم ان دخول النار محقق وليس كذا في  
 دخولها لا يدخل البسة واما الكبرى فلان ما يكون باختيار الغير  
 لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لارادة العبد ليجوز ان  
 لا يحدده عند ارادته ويحدده عند كراهته واجيب ان ذكر  
 غير ان الصغرى لا يحددها الوجوب والامتناع بل الوقوع والآ  
 وقوع ورتب فالتبع ارادة الغير كالحزم والعبد قد يفتقر  
 الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلا يحدده ان يكون  
 ارادة الله ثم وقد وافقت ارادة العبد بطريق العادة  
 ومنها انه لو كان الله تعالى الفاعل لخلقوا في كل وقت  
 اذ لا معنى لذكره الا فاعل الكفر فيكون كافر طالما فاسقاً  
 سافراً قائماً فاعل الله لا يحدده الله عز وجل ولا يحدده  
 بان شأ هذه الاسماء غائبة في كل وقت فاعل الله عز وجل  
 الفعل لا يرى ان كذا من الصفات من وجده الله تعالى في محالها  
 وفاقاً ولا يصفها بالالفاظ ثم لم يسم هذه التسمية  
 بآية اصلهم الفاسد في اطلاقهم المنكسر على الله عز وجل  
 الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعنى لما اسند والا  
 العباد اليهم وراوا فيها ترتيباً وراوا ان الفعل  
 المترتب على الآخر يصدر عن العبد وان لم يقصد والاصلا

افعال



فلا يمكنه حمل استناد الفعل المتصلة تأثير قدرته من اثباته لقوله  
 على العتيد قائم بالمقوله وهو ان يوجب فعل لفعله فعلاً  
 أكثر من حركة اليد وحركة المفتاح فان الأولى منها اوجبت  
 لفعلها الثاني سواء قصد ما اوله وقصد ما فالإفعال  
 عندهم تنقسم الى مبتدئ ومتولد فالفعل المتولد ابتداءً من  
 فوسيط فعله هو المبتدئ كحركة اليد الذي حدثت بسببه فعل  
 آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد ولختام قوله  
 ان المتولد حمل هو فعل العبد كالمبتدئ والاولى من الفعل  
 الى انه من فعل كالمبتدئ ودخل الاشاعرة الى ان المتولد  
 من فعل الله واختار المقصود من فعله وقالوا حب الله  
 على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من  
 الافعال النقيضة العلم باضافته اليه وقال الاشاعرة المتولد  
 خير مقدور لنا لاننا لا نستطيع منعه لاننا عندكسيه اصغر  
 الفعل الذي هو مرتفع عليه يجب والواجب من مقدور الله  
 فالوجه في الوجوب ان يكون باختيار السبب الوجوب باختيار  
 السبب وجوب لا ينافي الا كان الثاني فلا يكون ساجداً  
 كونه مقدوراً والذم في القامد عليه لا الاحراق جواب  
 اعتراضهما بورد على دليل المعقولة فيقال ان حسن الذم ان  
 لا ينافي على استناد المتولد اليه وذلك لان من الذي  
 لا يتولد حاصل وانما استناده لا غيراً فاننا نعلم على القامد  
 الصبي في النار اذا احترق فيصاح اننا نعلم ان الحرق غير المتلقى

على

وقد

ولنرى من طريق ان الله لا يخلق الا بالقدرة والقدرة لا تفعل  
 ما فيه من رتبة العادة وعدم اشتغالها بالقدرة والقدرة لا تفعل  
 ما يخلقها من رتبة العادة او الا ان يخلق في الواجب خاصة او الا ان يخلق  
 مطلقاً قد يشهد له بما في الكثرة انما انما يخلق بالقدرة الله وقدرة  
 وحده لا ينفك عن العباد فان كان المراد بالقدرة والقدره والقدرة  
 قال الله تعالى في خلق سبع سموات اختلفن وقاله وقدرة في  
 افعالها اي خلقها ايام الخلق اي كونها المعبود مخلوقه لله تعالى  
 باطاعت القدرة وان كان المراد بها الاحجاب والالزام كما في قوله  
 وقضى ربك ان لا تعبد الا اياه وقوله نعم فقد راى جبرائيل  
 فيكون الواجب بالقدرة والقدرة من الواجب وهذا معنى قوله تعالى  
 في الواجب خاصة وان كان المراد في الاعلام والسير وكيفية تعبد  
 وقضى ربك ان لا تعبد الا اياه في قوله تعالى في الارض ربك واليه وقوله  
 الا اسوة من اهلها من العباد ربك اهلها من اهلها وكذا في  
 التوح في هذا جميع الافعال والقدرة عليه اشار بقوله تعالى  
 وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديثه اشار الى ما روى  
 الاصحح عنه من ان شفا قام الى الخليل عليه السلام بعد وفاته من  
 جدي وقال يا شفا من بعدك انما كان مقتضى الله وتعالى  
 على من والى خلقه وبه وبه النعمة ما وطباً سوطياً ولا عبطاً ما  
 ولا عبطاً ما ولا عبطاً ما ولا عبطاً ما ولا عبطاً ما ولا عبطاً ما  
 عن ابي ابي في نزل الاجر شيئاً فقال له مائة اية النبي علم الله امره  
 في سركه وانتم ساجدون في منصرفكم وانتم منصورون وهو يكون

الاصح





عقوبة لمن التفت من المشقة للحاجة بسببه والوجه الذي اشار بقوله  
بجلاء الخرج من التدوى الثاني ان التكليف الجلي الصالح النفع  
بمشابهة المعاوضات حتى يشترط فيها رضا المعاوضات كذلك ان  
ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف بالتكليف بدون  
رضا المكلف فيجب وجوبه في الاحتياج في المعاوضات لرضا  
الجانبة للاحتياج في احوال الناس في المعاملات بخلاف التكليف  
فان الذي اوجبه الله بسببه لا يختل بالعقلاء واختاره فروع جميع  
المرجع المكلف لثالثنا لان ان التكليف الجلي الصالح النفع  
لا يجوز ان يكون التكليف شرا على النعم السابقة ويجب ان يات  
التكليف لو كان شك في النعم بسببه فهو المشقة في مقابلها  
عن كونها نعمة وان هذا الوجه ابرز اشار بقوله والمعاوضات والشكر  
بطول ولا يلزم نوع يحتاج الى المعاوضات بل سائر السبل النافع  
في البراءة وادامة النظر في الامور العالوية وذكر الارادات  
المستلزمة لا فائدة العطف مع زيادة الاجر والثواب اذ ان  
التمسك بالتكليف على طريق حكم الاسلام ببيان ذلك ان الله  
خاف الانسان بحسب لا يستقل وحده بامور عايشة لا يحتاج  
الى خلق ولا يملك ولا يملك سلاح وغير ذلك الامور التي لها صانع  
لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما سويها نعمة فاضد  
ويشتركون في خصيتها بان يكون التكليف باراء ما يعمل اليه التذلل  
شكلا يرفع ذلك عن هذا ويخبر هذا لذلك ويجنبه ولقد لا يتردد في  
الاخبار به له وعلى هذا فيكون سلب الامور فيتم من سلكه باجماع

بجاء فوجه هذا في ان الانسان مدق بالطبع فان التقدير اصطلا  
عبارة عن هذا الاحتياج وهذا الاحتياج لا يشتمل الا على ما كان ينفع  
معاملة وعمل لان كل واحد مني يحتاج اليه في نفسه من سائر  
فيه وذلك يدعو اليه الجور على الغير فيقع بذلك المخرج فيحل  
الاحتياج ونظامه وللعامة والمدعى من غير ضرورة لا يفسد  
الا بوضع ما يترك السنة والشرع فلا بد من شائع في ذلك  
على الوجه الذي ينبغي ثم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع  
المخرج فينبغي ان يستألفا مع من يملكه بالطاعة ليقاد  
الباقيون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما  
يقدر باقتضاها بآيات تدل على كون من عند الله وتلك هي العبرة  
ثم ان الجمهور من الناس يخفون في خلاف الشرع اذا استولى على شوق  
الى مشيئتهم فيفقدون على العصبية ومخالفة الشرع فاما كمال  
لطيف ثواب والعقاب فاجام الخوف والرجاء على الطاعة وتر  
المعصية كان استقام الشريعة اقوى مما اذا كان لا يترك ذلك الخوف  
عليه من عرفه الشائع والمجاري الذي يجاري هوى البصير وكما لا بد  
من سبب حفظ تلك المعرفة فلذلك شرعت لعبادة المذكر لخصا  
الشرع وكبرت عليه حتى يحكم التذكير التذكير فاذن ينبغي ان  
يكون المشايخ داعيا الى التصديق بوجوده فاعلم قد برأ  
الايان لشارع موسى اليه من بعده صادق والى الاعتراف  
بوجوده وعيد وثواب وعقاب آخر يروى الى القيام بعبادته  
بذكره في الحالتين من جلاله والانتقاد لسنة النبي صلى

فع

٢٠

المفسر

اليها المتابعة معاملة في تحت سبعة في ذلك الدعوة الى العمل الصالح نظام  
 امور النوع وتلك السبعة هي الطريقة التي سنبا الشائع ويدعو اليها  
 الصادر استعملها مانع في اول رتبة الاول رتبة النور في تلك  
 المتعاليه بمنعها من تبايع الشهوة والغضب مانع عن توجيه النفس  
 الساطعة الى اجتناب الفساد لتأني دامة النظر في الامور العالیه القدر  
 عن العوارض المادية والاثر وارتب النسبة المودقة الى العمل الصالح  
 الثالث في ذلك ان رتبة الشائع ووجوه حسن ووجوه قبيح لا فائدة  
 العقلية الانبياء مع زيادة الاجور والفوائد في الاشارة في انبياء ان  
 التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب انجره عن القبايح فتنها  
 في ان التكليف واجبه لا شعرا الاشارة بناء على اصله في  
 عدم وجود شيء على الله نعم وانته المعازلة واختاره المصنف  
 واجت عليه بان التكليف لا يخرج ان كان القبايح ان لا ينفرد  
 بغيره فيجب على الشهود والمستلزمات فاذا علم المفسر  
 انزجر عنها والنجس القبايح واجب وشرايط حسنة اشفاء  
 المعسرة وقد سر واسكان متعلق وثوب صغرة زيادة على حسنة  
 وعلى المكلف اجتناب الفعل وقدر المستحسنة وامتناع الفجيرة عليه  
 وقدر المكلف على الفعل وعلم به او اسكانه واسكان الا لا يستوي  
 الا شرايط حسن التكليف فيها ما يرجع الاضطر للتكليف فيها  
 ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما  
 يرجع الى المكلف تاما يرجع الاضطر للتكليف فامران الاول  
 انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف ان يكون

فجيرة

موجب للاختلاف في تكليف لغيره وان لا يكون مفسدة للمكلف في ان  
 تقدم التكليف على العمل بان يترك المكلف فيه من الاستقلال  
 بغير الفعل زمان وجوبه فمفسدة منه واما ما يرجع الى الفعل  
 فامران ايضا الاول اسكان وجوده والبر الشار بقوله واسكان  
 متعلق فان التكليف بالاجتناب عن الفجيرة انما انما العمل  
 على صغرة زيادة على حسنة بان يكون واجبا او مندوبا وان كان  
 التكليف اجبلا واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصحة  
 الفعل فيلا يكلف بالتركيب القبايح واجتنابها لو اجبه للمفسد  
 وان يكون عالما بقدره فيستحق على العمل من الثواب فيلا ينقص  
 الثواب فيكون جورا وان يكون الفقيه ممتثل عليه لغيره في  
 بالوجوب في البيت المستحق للثواب اما ما يرجع الى المكلف فهو ان  
 يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العباد  
 بتكرار ذلك الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما عند  
 اما على اوسعى واما طر واما على اعمى كلف به قد يكون على  
 وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العذر فقد يكون عقليا  
 محضتا نحو العلم بوجود الآلة تقا وكونه عالما قادرا على تغييره  
 من الصفة لا يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل  
 العقل بتحصيله ولا سبيل الى اشارة الاضطر الى الشرح وخبر  
 الفقيه مثل العذر باحوال المعذور واما الطر فيكون كثير من الامور كثر  
 القسرة وغيرها واما العمل في الصلوة والزكاة وغيرها وهو  
 منقطع للاجتماع ولا اتصال الثواب للتكليف لغيره وان ينقطع



من المكلف ذلك للجماع المستعمل في قطعته ولأن المكلف لو لم  
يقع له يمكن ان يتوالت المكلف والكاتب اطلع المصاديق  
الملازمة ان التكليف يترتب المشقة والتوابع يستلزم التوابع  
من المشقة فليجمع بينهما فيلحق التكليف بهما الشاؤون  
فقد علم ان المكلف المستحق وحده عامر اي في حق التكليف  
وهي التعريف في ثواب عامر بالنسبة للمؤمن والكافر وضد الكافر  
موسى واختاره ولما كان السابغ ان يقول من شرط حسن  
التكليف شقاء المصنف بالنسبة للمكلف كما لو انما التكليف  
الكافر معصية له لان مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة يجب  
يقول له وهو فدية لا يخرج من التكليف بخلاف ما شرطناه  
ان هذه المصنف الكافر لم يحصل من التكليف لانها حصلت  
بسبب اختياره والمصنف للشرط انما في حق التكليف  
المصنف لفائدة من التكليف والفائدة ثابتة جوابا وال  
مقدر توجب ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة الكافر  
في الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان حشاؤنا  
لنحو اننا لان ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لا الفائدة ثابتة  
وهي التعريف في ثواب لا الثواب التعريف حاصل بالنسبة للكافر  
كبارا بالنسبة للمؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف المكلف  
لا فائدة في التكليف واللفظ واجب يحصل الغرض في اللفظ  
يقرب بعد ان القاعدة وبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي  
الى اللجاء وهو الوجه عند المعقولة واختاره المصنف والحق عليه

ب

بأن اللفظ يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا ولا يلزم تقيد  
بما في الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللفظ  
فلو كلفه كذا ولم يكن نافعا لغرضه لم يكن عاقله لا طاعة  
وهو معذرة له لا تجب له الا بانه يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا  
لم يفعل الا في ذلك النوع والتاديب كان نافعا لغرضه فان  
كان اللفظ مفعوله نعم وجب عليه وان كان من المكلف وجب  
على الله تعالى ان يشعر به ويوجب عليه وان كان من غير حاشية  
التكليف باللفظ لا يطوف فيه العلام بفعله ووجه القبول  
والكافر لا يخرج من اللفظ والاجبار بالسعادة والشقاوة ليس  
معصية اشارة الى الاجابة عن اعتراضنا الاشاعة على وجوب  
اللفظ على الله تعالى فترى الاول منها ان اللفظ انما يجب على  
عزيم الفخر لان جهة المصلحة لا يكون في الوجود في الغرض  
المصنف فلا يجوز ان يكون اللفظ الذي وجبه منه مثلاً  
على جهة فخر لا فعلونه فلا يكون واجبا وفقر لنحو ان جهة  
الفخر معلومة لنا لان المكلفون يتكلموا ليس من واجبه فخرج  
ونقدنا لذلك ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللفظ او  
عند سر الاول فلو لا يلزم ان يكون الكافر مؤثرا الكافر  
لان في اللفظ هو ما حصل لللفظ وفيه عندك والثاني ما  
ان يكون عذره لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه عن العمل  
وجود حاشية في الاحكام الواجب تقويم لنحو ان اللفظ  
ليس معناه ما حصل لللفظ وفيه عند حصوله باللفظ

كما ذكرنا انما هو ما يتدرج حصول اللطوف فيه عند حصول ترج  
وجوده على علمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض  
اقوى منه فيغلط على كسره اختيار الكافر وتقرير الثالث ان  
اللطيف لو كان واجبا عليه نعم لما صد عنه نعم ما ينافيه  
اذا لم يزل المستأجر محال ما صد ورما ينافي اللطف مع غيره فلا  
نعم اخبار بان بعض المكلفين زعموا الجبنة وبعضهم زعموا  
النار وكلها مفسدة لا تضاهي الاصل الا تكاليفها والاشكال  
فلا ينافي الطاعة لقيم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا لا  
ليس مفسدة لجواز ان يقتون بالاجابة الجنب من الاطافى ما  
يشترط هذه الاوامر على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار  
بالتأني انما هو بالنسبة الى جهل كافي لم يفسد مستغنى فيه  
لانه لا يبعد صدق اخباره حتى يفيض الى اليأس وتقرير منه نعم  
التعذيب مع سعة دون الذم التكليف المكلف اذا سمع الكفر  
من اللطف فيجوز منه عقابه لانه بمنزلة الامور بالعصية والافاء  
التي لا يفيق التعذيب مع سعة لانه على ذلك التقدير انه يقول  
له ما لطفت بك كما قال الله نعم ولو اهلكهم بعد اناب رقبته  
لقالوا ربنا اولادنا رسلا ليسا رسولا فانه اخبار بان لا يتعذر  
اللطيف في بعض الوسائل كان له هذا السؤال ولا يكون  
لم هذا السؤال الا مع في اهل الكفر دون البعثة ولا يقبح  
ذمه لان الذم يستحق على التبع غير مختص بالمكلف بخلاف  
الاعتناء المستحق للمكلف لهذا لو بعث الانسان غيره على فعل

نحو

التي فعله لا يحيط بها العلم من كان لا يلبس في م اهل النار  
وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من النسبة في ذلك وان  
يكون بالالطف والمطوف فيه مستغنى به والمدار بالنسبة لو ان  
اللطيف حيث يكون حصوله داعيا الى حصول اللطوف في لانه لو لم  
ذلك لم يكن كونه لطفا او في تزغيره فيلزم الترجع من غيره ولا  
يكون انما كونه لطفا في هذا الفعل او في كونه لطفا في غيره من  
الانواع او هو انما ترجع من غيره منج والى هذا اشار بقوله ولا ترجع  
بالا ترجع بالنسبة الى التسبب من غير المنسب الى اللطف للمطوف  
فيه ولا ينافي الاجابة فيجب ان لا يبلغ اللطيف استغنى اللطوف  
فيه حد لا ينفذ والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم  
الاجابة في منومه كما ذكرنا ويعد للمكلف اللطف لاجرا او قسلا  
فيجب كونه اللطف بحيث معلوما للمكلف ما لاجرا او القسلا  
لانه اذا لم يعلمه ولم يعد للمطوف فيه ولم يعد للنسبة بينهما  
لم يكن له داعيا الى الفعل للمطوف فيه فان كان العمل الاكفيا  
في الداعي الى الفعل لوجب القسلا وان لم يكن كافيا او حيث  
اقول فيه نظرا لان اللطفا لما يكون داعيا الى الفعل بسبب انما  
التي يهمل في نفس الامر سواء كانت تلكا للنسبة معلومة  
للكلف ولا يزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون  
اللطيف شقة لا على صفة زائدة على الحسن كونه له ولجبا او زائدة  
ويذكره الخبر في لاجبان يكون اللطف فعلا حبا لمحتوى  
ان يكون كرا وحذر الفعاليين قد اشتمل على جهة الصلحة المطلوبة

كون

جالي



من الاجر فيقوم مقامه ويبدله سدا كما قالوا ان التلث و  
حسن البدل فيجوز ان يترط في كل واحد من الامور التي يكون  
كل منها لطف او يقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا  
ليس فيه وجه فيجوز بعض الالام في يصدر عنها خاصة و  
حسن يصدر عن الله فمما حسنة اما الاستحقاق او لا مثله  
على النفع او دفع الضرر والوايد او لكونه عاديا او على وجه  
الرفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف طاهر وجوب  
وهو حذو بان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة  
في الدين اما مصورة او منفوعة والمصورة اما الله او مرض  
او غلة والمنفعة اما حسنة او سعة في الرزق او خيرا  
غيرها وورد ما حقه هذه الامور عقيب اللطف فيختلف  
في حسن الالام وفيه فذهب الشافعي الى ان الالام الصا  
عنه نعم حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة  
يعقب بها عوضا او لا وذهب الشافعي الى ان الالام اذا  
وهي صادرة عن الظلمة والاختار المصداق ان بعض الالام  
يصدر منها خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين  
بالنسبة الى الاجر له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى  
وعلة حسنة اما الاستحقاق او لا مثله على نفع زائد على الالام  
او على دفع ضرر زائد عليه وكونه على مقتضى العادة كما يفعل  
الله نعم في الخي اذا القينا في النار او كونه واقعا على وجه  
الايام كما اذا وقع دفعا للصايبا فانما اذاعنا الشتم الالام

فيجوز

على واحد من هذه الامور حكم بحسنة قطعاً والالام الذي  
يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الخاص للمسلم  
مشروط باللطف للمسلم او لغيره لان خلوه عن النفع يترفع  
الظلمة عن اللطف بغير تنوع العيب ومما في حق الله  
ويجوز ان المستحق لونه عقابا اي يجوز ان يقع الالام على الحق  
مثل الضيق والكفر بطريق العقاب وياون تعجيله قد  
اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الضرر ولا يخفى  
اللطف في الالام المكلف في الحسن فيجوز ان اللطف غير كمال  
في الالام المكلف يكون سببا لالام فيه ان يقع في مقابلة  
عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لا  
الار سببا لظن يتا بها الثواب المستحق فيبقى الاجر خارج النفع  
فيكون نفعاً ولا يخفى مع استماله لانه على طيبة في حق الالام  
لا يحسن اذا كان الالام مشتملا على اللطف الذي في الالام لان  
الالام انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لغير المنفعة الا ان  
الالام ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالام كان الالام ضررا  
وهو فيجوز ولا يترط في الحسن لاختيار المتألم العوض الزائد عليه  
بالفعل اي لا يترط في حسن الالام الواقع ابتداء من الله نعم  
المتألم العوض الزائد عليه لان اعتبار الاختيار انما يكون في نفع  
الذي يتفاوت فيه لاختيار المتألم نظاما لنفع البالغ الحد لا يتفاوت  
فيه اختيار المتألم لكونه زائدا في حسن وان لم يحصل الاختيار  
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض يقع مستحقا

مقابلته

تعليم والجلال اذ ان شيئا من عوض الاموال يقع ابتداء واحكامه و  
العوض يقع مستحقا لغيره يتقدم والجلال يقع يجوز ان يقع تفضلا  
من غير سابقه احتقا وجوز ان يقع بعد استحقاقه فله سخن  
يجوز النفع المفضل له فانه لا يكون عوضا وقوله خالفه تعظيم و  
اجل الشئ الثواب ويستحق عليه نعم بانزال الام ونحو ذلك المنافع  
لمصلحة الغير وانزال العووم سواء استندت على علم ضروري او  
مكتسب على علم لا يابى شدا في فعل العبد وامر عبادته بالمضاراة  
اي احسنه وتكرهه في الامور بخلافه في الاحراق عند الامانة في النار ولا  
عند شهادة الزور اذ ان شيئا من الوجوه التي يستحق بها العوض  
على الله تعالى منها انزال الام بالعبد كالمريض وغيره فانه يجب على  
الله تعالى عوضه الا ان كان ظاهرا والظلم يقع على الله تعالى ومنها التوبة  
المنفعة على العبد اذ كان له توبة من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا  
فوقه في انزال المضار وتوبة من الله تعالى ومنها انزال العووم بان  
يجوز ان يسم الله تعالى لان نعم الله تعالى لا تعد ولا تحصى وان كان الله تعالى مستندا  
الى علم ضروري او قول معتبر او وصول الله تعالى مستندا الى علم كالمسبب  
الامر نعم هو المباحث على النظر فيكون الله تعالى سببا للنعمة وكان  
العوض على او كان مستندا الى العلم كان نعمه عند اماره وصورة  
منفعة او فوائد منفعة فانه هو الناصب فانه العطف يكون  
النعمة سببا فيجب عليه العوض قوله لا يابى شدا في فعل العبد  
اي نعم الله تعالى في العبد نعمه من غير سبب من الله تعالى فانه  
لا عوض فيه على الله تعالى وذلك لان محبة العبد فيعتقد

جمله من غير ان يكون منافع فانه لا عوض فيه ومنها ان من الامور  
التي يستحق بها العوض على الله تعالى نعم الله تعالى بامواله الحيوان او  
اباحته سواء كان الامر لا يستحق النفع في الحذر والكفارة والنفقة  
او الذنب كالتضام فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر لا يملك  
لنفسه الا انما يستحق ان الاستحقاق على المنافع العظيمة الباقية  
العظمى جملتها ومنها انما يستحق العاقبة من سماع الوحش للامام فان  
العوض يجب على الله تعالى لانه نعم الله تعالى وجعله سائلا في الامام  
اسكان عظم الميول ولما جعل له عقلا يميزه الا ان الحسن في الامام  
فكان ذلك بقرينة الاعراض فيغير منه ان لا يحصل اليه عوض وهذا  
بخلاف الاحراق اذا القينا حسبا في النار واحترقوا وشهدوا  
احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب على الله تعالى  
اما القاء الحية في النار فلان فعل الامم والنجاسة المحرمة حيث لم  
العادة والله تعالى قد سخرها في القادة ولما ناعته فصار للمنفعة  
كلية او صلا الامم اليه فلهذا وجب على المنفق العوض وانه واما  
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام لا  
الامر بخبره الشروع فصار والكام فعلوه والامتناع احي  
امتناع المظلوم من الظلم واجب عليه نعم الله تعالى على الله تعالى عقلا  
لانه لو لم يصف الا الى اضاعة حق المظلوم لا نعمه يمكن  
الظلم وعلى غيره وبما الظلم مع انه نعم بقدر على نعمه وبما  
مكر المظلوم وبما كفاية فلوله يصف منه اضاعة حق المظلوم  
والناظر لان تضيق حق المظلوم في عقلا ولا يجب سماعا اليه



سج

العقاصم

لما ورد في القرآن ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز  
 الظلم دون موعظه في الحال فياري ظلمه فان لم يكن له عوض  
 فبعض الله تعالى العوض المستحق عليه ودرسه في المظالم فان  
 كان المظالم من غير التبعة لم يرض الله احواله على الاوقاف على وجه  
 لا يتقبله انقطاعه فلا يتأذى او يتفضل الله عليه اي على المظالم  
 يتقبلها اي بمثل الاعواض لا يتأذى بانقطاعها وان كانت  
 المظالم من اهل النار اسقط الله بها اي تلك الاعواض جزء من  
 عقابه فياري تلك الاعواض بحيث لا يظلم له التحقيق في التفرق  
 المناقص على الاوقاف ولا يحصل له السر وجب حصول الخفيف  
 وفي بعض النسخ يظهر له الخفيف وهو هو من النسخ ولا يجب  
 دوامه اي دوام العوض حسن اذ انما يختار بعد الاصل  
 وان كان منقطع اي لان العوض انما يجب لانه يشتمل  
 على نفع زائد على الاصل زيادة يختار معها المثال له ومثل هذا  
 النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون  
 بحيث يختاره المتأذى مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه وهذا  
 مذهبنا في حكمه ودعنا الجباية الى انه يجب دوام العوض  
 لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلاً لان المانع من  
 اتيه في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من  
 دوامه وقد اشفي ورده المتكسر بقوله ولا يجب حصوله في  
 الدنيا الاحتمال على التأخير يعني ان المانع هو الدوام  
 مع انقطاع الحيوة المانع بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال

ان

ان يكون لتأخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو اشماله في المصلحة  
 للغير وقالوا انهم لو انقطع العوض لزم دوامه وجب لزوم انه لو  
 انقطع العوض لتأذى بانقطاعه يستدعي لتأذى عوضاً فيجب ان  
 يوصله فان لم يقطع لزم دوامه وان انقطع تأذيه واستدعي  
 عوضاً آخر وعلم ان تأذيتاً لو انقطع وجب دوامه وما يوجب  
 وجوده الى عدمه يكون مخيراً فالانقطاع مخير ورد المتكسر ذلك اي  
 بقوله والاصل في القطع مخير انه غير محل النزاع يعني ان المانع  
 يتأذى على انقطاع العوض اذ يجوز ان يتحقق من غير ان يدفع  
 بانقطاعه فلا يتأذى مع انه غير محل النزاع فان النزاع في  
 العوض المستحق في الدوام لاني استلزام الاصل المانع بالانقطاع  
 العوض لخرى هكذا وما لا يجب شعاع صاحبته اي المستحق  
 باصله عوضاً بخلاف الثواب فانه يجب ان يقدار له العوض  
 ولا يحصل الا بالان شعاعه ثواب له ولا يتغير مباحث الى  
 يكون عوضاً بل يجوز ان يوصل عوضاً كما يحصل في دفع  
 بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس المانع  
 من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والشكر لا يرضى به في  
 محل المشاق بخلاف العوض ولا يصح استعاضة اي لا يجوز  
 اسقاط العوض من وجب عليه العوض لاني الدنيا ولا في  
 الآخرة سواء كان العوض عليه نعم او عيناً هذا مذهب  
 ابي حاتم وهذا هو الحق في انه يصح اسقاطه ان كان  
 عيناً اذا احتل الظالم من المظالم وجعله المظالم في محل

فخلق في العوالم عليه ثم فاق استقامته منه حيث لم يمت استقامته به والعوالم  
 عليه ثم حيث تزايدت له حد الرضى عند كل عامل يعني ان العوالم اذا  
 وحيث عليه ثم حيث يكون زايده على الاثر زيادة ثم في الحد  
 يرضى بكل عامل وان كان العوض عليه ليس يساوية الا ان  
 الرائد على ما ينبغي عليه في الضمان يكون ظاهرا واجل العوالم الوقت  
 الذي علم الله سبحانه حيوته والمفعول على ربه الامران لولاه اي  
 لولا العوالم يجوز موت في ذلك الوقت حيوته ايضا وقال ابو الهذيل  
 يكون البسه في ذلك الوقت وقال كثير من المعترلين العوض البسه  
 لا امد هو اجله ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من  
 المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يقع  
 التكليف في المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف  
 يتحققا والزمن في الاستماع به ولو يكن لاحد منعه من قطع  
 اليه قبل ان يستلزم البضغ والبيع لا يكون زواجا لانه  
 لا يملك بيعه منه ولما لم اجزا لا يكون رزقا لان الله عز وجل  
 الاستماع به وما كان حلالا لم يباح في العبد منه نصيب  
 ثم العبد هو المرازقة لنفسه والله ليس له رزقه في ذلك الرزق  
 واما ملائحته فيغير فعله فهو من الله ثم والرازق في المرازقة  
 هو الله ثم والسفي في تخصيصه قد يوجب عند الحاجة وقد يستحب  
 ان يطلب لنفسه على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد كذا  
 الملامح في الكتاب منى وقد خرج عند ان كمال للمساكين العوض  
 السرق والربا والزمن عند الاستماع هو ما سافر الله ثم الى

لا غير لا المكلف اي يجوز ان  
 يكون اجل الانسان لطفا

في العوالم واستفح به فيدخل رزق الانسان والذوات وغيره من  
 المكلفين وغيره سائحا او حراما ملكا او غير ذلك ويخرج بالحد  
 يستفح به وان كان لسوق الاستماع لانه يقال في ذلك شيئا  
 مكررا في الاستماع به ولو شفع ان ذلك ليس رزقه وعلى هذا  
 يجب ان كل الحد يستوفى رزقه ولا يملك الحد رزقه ولا  
 العوض رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان  
 من الاخذية والاشربة الاخير والمسرعة في العوض الذي يباح  
 به البسه طعاما كان او غيره وهو يخص وعياله والبدن  
 اعتبار العادة والوقت المكان في الرضى والغلاء والاختصاص  
 العوض فيكون رخصا اذا كان الاختصاص عليه لانه لعله يكون  
 عوفيا في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض اذا يكون  
 غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت له عادة يكون عوضا  
 في ذلك الوقت في ذلك المكان ويستدل الله تعالى بان يفتل  
 جنس والمساكين المعين وكذا رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر  
 جنس ذلك المشايخ ويقال رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد  
 يستدلون ايضا بان كان عمل السائلين الذين على رزق  
 السلعة فيكون على او يكثر من الرزق في ذلك الزمان  
 المستند اليها فيحصل الغلاء والرخس على خلاف ذلك والرجح  
 قد يوجب الله ثم لوجوه الداعي واستغناء الصارف رزقه وعياله  
 لانه يجب ان الله ثم ما هو احول لعماده واستدلو على ذلك  
 بانه يجب ان الله ثم وجود الداعي والقدرة واشتغال الصارف

المعجز



واعرض عليه بان ذلك وجود الفعل عنه يعني اللزوم عند تمام  
العمل والمدعى هو وجوب عليه بغير استحقاق والزم على ذلك ان  
هذا من ذلك وانما هذا السبيل كقولهم ان تعدوا نعمة  
ولست تحصوها من ذلك من ان الاصل حال الكفاية المستحق بها  
والا فلا يكون لا يتصور ان يكون طغلا او يلد عليه بعد البلوغ فلو  
لم يفعل الله نعم ذلك بالسبب اليه وابقاء حتى يفعل ما يوجب  
خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون امانة الانبياء و  
الاوليا والمرشدون ونفية الحبس وخرابته المصداق الى يوم  
الدين اصل لعباده وكفى بهذا مضاعفة ومنها انه يلزم ان لا  
يكون له مقتضى محال ولا يكون له مع خيرة في الانعام والافتقار  
بل يكون يفعل ما تاديه للواجب كدوره او يدبره ولا يكون  
على فعله شكرا ويكون انما يقع البلاء وكشف البلاء والفتنة  
سوا الامر الله نعم ان يعجز ما هو الواجب به ومنها ان مقدرة  
الله غير متناهية فاي قدره في عباده في الاصل فالمرشد  
عليه ممكن في ازم الى الامكن تاديه الله ما هو الواجب عليه  
ومصادره اظهر من خلق **المقصود الرابع** في النبوة وهي كون  
الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان الله ما هو ذا من  
النبوة وهو الانشراح لغيره شارة وسطح برهانه او النبي  
بغير الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى والنبوة على الاكابر  
وان كان من النبوة وهو الخبر لا ياتي الله نعم فعله في الخبر و  
ثم الادغام بالمروية والرسول بعباده وقد جعل الله له

كتابا وشريعة والبعث حسنة لاشتمالها على فوائد كعادته  
انما فيها بطلان العقل اي بطلان معرفته مشا وجود الباري  
وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من اليقين في الابد الى الاستقلال  
به العمل مثل الكلام والروية والمعاد الحسابي ليلابوا الشكر  
على الله بغير الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الانسان لكونه  
مخروفا في ملكه ثم بغير ادبه وعند تركها لكونه ترك طاعة  
واستفادة الحسن والتجني في الاعمال التي هي نارة وتنجي  
اخرى غير اعتداه للعقل لا موافقها واستفادة النافع  
والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها  
لئلا يخطئها الخيرة لا بعد حوار وادار مع ما يلهيها من الخطا  
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج  
الى التعاون فلا يصح شره يفرضه شائع بلون مطاعها  
ذكونا في ان حسن التكليف طريقا حقا للاسلام وكبر الشقا  
اي تكبر النفوس البشرية بحسب شعور اولئك الخلق في العباد  
وتعلمهم الصانع الخفي من الحاجيات والصوريات والاختلاف  
الفاضله الواضحة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة  
الى الجاهات والمنازل والمدن والاقبار والقبور وترتيبها  
في الحسب وتخيذ ازم السياسات الى غرض ذلك يحصل اللطف  
للكافل في دفعه الانبياء لطفهم الله نعم بالنسبة الى عباد  
وشبهه الطاهر وهي ان النبوة اما الاجل ما هو الله تعالى لافاض  
فيهم او الاجل ما يحالفه وما يحالفه العقل غير مقبول فلا

فائدة في تعليل ما تقدم من ان ما يقع العقل في حال احد  
 من العقل العقل ادركه والثاني الاستدلال ادركه والحال  
 في القسم الثاني في القسم الاول انما يستلزم العقل المتكامل  
 واجبة لا غنى لها عن المطلق في التكليف العقلي فان الاستدلال  
 اذا كان واقعا في التكليف لم يكن الشئ كان اقرب من فعل  
 الواجب العقلي وترك الواجب العقلي اقوال لا يتقوما في  
 البعد فالاقرب ان يقال ان ما بينه انفا من شأها على  
 فوارد وجبته التي العظمة ليست في قوله او قوله واقعا في  
 العزم في العظمة وحوادث البعوت البعوت في ادائه و  
 فواحيه ولو وجب متابعتها وضد ما يقع لو صدر عنه  
 الذنب لازم وجوب تضادها وتبعته ومخالفتها  
 الا في الاجماع المنعقد على وجوب متابعتها ومخالفتها  
 لم يتبعه ولقوله نعم فان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله وانا  
 اتقاكم فان متابعتها المذنب حرام ولو وجب الانكار عليه في  
 صدر عنه الذنب لم يجب تبعه في جرده والانكار عليه لعدم ادلة  
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه حرام لاستقامته ابداه  
 الحزم بالاجماع ولقوله نعم والذين يؤذون الله ورسوله فان  
 له نار جهنم ولزم انما امور اخبركم بها مستغنية منها ان تكون  
 شهادته مودودة اذ لا تنهاده للقاء بالاجماع ولقوله  
 ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللائم بط الاجماع ولان  
 من لا يقبل شهادته القليل الزايل عنه من منع الدنيا كيف

ن

لمون

شع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العار واللعن  
 واللام له قوله تحت قوله نعم ونخص الله ورسوله فان له  
 نار جهنم وقوله نعم الا لعنة الله على الظالمين وقوله لن تقولون  
 ما تقولون وقوله نعم انما مروون اليك بالبر وتسنون  
 انفسكم لا ترون ان الله مستغنى بالاجماع ولكونه من اعظم المنفردات  
 ومنها عدم سبله عهد النبوة لقوله نعم لا ينال عهد الظالمين  
 فان المراد به النبوة او الامامة المترددا ومنها كونه  
 غير مختص لان المذنب قد اغواه الشيطان والخاص  
 كذلك لقوله نعم حكاية اخوة يلهيهم جميع الاجساد في علمهم  
 الخاص ولكن اللازم مستغنى بالاجماع ولقوله نعم في اوصيكم  
 ويعقوب بن ابي الخصاص في مخالفة ذكرى الدار وفي  
 يوسف بن ابي جبار في التخصيص ومنها كونه من جنس الشيطان  
 ومتبعيه واللام قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسددا  
 في الخبرات معد وذاعدا في المصطفى في الاخبار اذ لا  
 خير في المذنب كذا لازم مستغنى لقوله نعم في حق بعضهم انما كانوا  
 يسارعون في الحيات والهم عند المصطفى في الاخبار حتى  
 الكلام في ان العصاة من ان عصية تحجبان ما يتوهم منه  
 عن الانبياء المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقضي به  
 المعجزة كالذنب فينا يتعارف بالتبليغ او لا والثاني اما ان  
 يكون كفرا او عصية غيره وعلى ما ان يكون كبيرة كانت  
 والزنا وصغيرة مسفورة كسفر لغيره والتطهير كجبهه



منفرة كذبة وشتم ومعتصية كل ذلك ما عدا أو سوا أو بعد  
 البعثة أو قبلها واليه ويرجع وجوب محبة علي بن أبي طالب  
 المجترة وقد جوزه القاضى سمعان بن عمارته انه لا ينزل في المقدس  
 المقصود بالبعثة ومن الكفر وقد جوزه الأرازمي الخواجه بنا  
 على نحو زعم الذنبيح قوله بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة  
 اظهار رغبة واحترام امر الله المفسر في التكاليف ورد بان  
 اولى الاوقات بالقبول ابتداء الدعوة لضعف الداعي ونحو  
 الخالف وكذا عرفت بعد الكبار بعد البعثة وجوزه الشيعة  
 وكذا عرفت الصغار المنفرة لاختلافها بالدعوة لا اتباع ولهذا  
 ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبار قبل البعثة ايضا وبعض  
 الشيعة الى نفي الصغار ولو سهلوا والمذموم عند محقق  
 الاشاعرة منع الكبار والصغار الخبيثة بعد البعثة  
 مطلقا والصغار الغيرة الخبيثة عند الاسهوا وذهب  
 امام الحرمين في الاشاعرة وابوهاشم من المعتزلة الى  
 جواز الصغار بعد ما كلمه اراد وجوب البعثة لجميع الناس  
 كما هو الظاهر من كلامه والمصريح في الشرح فلا يخفى ان  
 ما ذكره الادلة لا يقتضيه ذلك فان صدور الذنبيح سيما  
 الصغيرة سموا بالانبياء الوثوق بقوله وفعله والمتابعة  
 قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق  
 بالشرع وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس ينزل ولا  
 طبع والانكار على صدور علمه سلبوا غير جائز ومنه

٢١

انما يكون كبيرة او صورا على صغيرة من غير ان يتردد وجوبه  
 الزجر والمنع واستحقاق العذاب والعز والامم انما هو بعد  
 المنع وعدم الانابة ومنع ذلك لا يشترك النبي صلى الله عليه وآله  
 كبيرة سوا او صغيرة ولو عذر لا يعدلوه من الظالمين على  
 الاطلاق ولا من الذين اتواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان  
 سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخبيثات لهم كل فعل  
 فاسد في بعض الهيئات او كونه من ذميمة الانبياء لا ينافي صدور  
 ذنبيهم الخبيثات سوا ومع القوة وبالجملة فلا ينافي الوجوه  
 المذكورة على نفي الكبيرة سوا والصغيرة الغير المنفرة عملا  
 محققا ويجب ان في نفي محال العقاب والذم والعقوبة وقوة  
 الرواى لان من لم ينصف الى غير شيئا من ابعثه والافتقار  
 لاوامره وفواضله ويجب ان يخدم السوا ابتداء سيما  
 امر بغيره ولعلنا وانه ان لا يكون السوا في الامور  
 وعادة وعدم كماله ينفعه من ذممة الانبياء وعمر الامم  
 والعقابة والعقوبة والانبياء وشيئا من الامور التي  
 تنظر فيها الطبايع كالدبر واليد واللسان والرجل والاكبر  
 على الطريق وغيرها الامور الخبيثة وطريق معرفة صدق  
 اي معرفة صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المجرة على يده  
 وهو نبوت الرب معاردا ونفي ما هو معتاد مع خراف العباد  
 ومطابقة الدعوى في ذلك احتراز عن المحالات فالحق  
 لا يكون مطابقا للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه

الكلمات

يخرج الارض من الحجة المكننة بل في النبوة اجتهاد والتمسك بربها  
 كالمسألة واساقوله مع خرو العادة فهو لم يمتدح ولعله من طيحات  
 القائلين ينبغي ان يذكر في آخره وهو عدم المعارضة ليقين من  
 السور والعهدة والمشهور في تقريره الجحيم انه هو خارق للعادة  
 بالحدوث مع عدم المعارضة وقبله يقتضي ان الاداء على خلاف عوامه  
 كذا في النبوة وقاله في ان الطوفان لم ينطقوا كذا في النبوة  
 كاذب فالاولى في تقريرها ان يزداد على المشهور قولنا وساطقة المصطفى  
 قوله قد يطرأ المعجزة على مثل كاسية في كلام المتكلم وانما كان ظهور  
 المعجزة طوعا لمعرفه صدق لان الله ثم يخرج العلم الضووي  
 كما اذا قام رجل في مجلس تلك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا  
 الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال له ان يخالف هذا الملك عادته  
 ويقوم عرسه بوجه ثلث مرات ويقعد فقراة به يكون صدق بقاله  
 وسبقنا للعلم الضووي بصدقه من غير ريب فان قيل هذا غير  
 وكيان للفاصلة الشاهد وهو على تقدير ظهوره بالجماع انما يعتبر في  
 العمل لا فائدة العلم وقد اعتبرت به بالجماع لا فائدة التفسير في  
 العمل الذي اسكن ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من  
 المثال انما هو المشهور من قوانين الاحوال فان التمثيل انما هو للواقع  
 والمفروض من الاستدلال ولا يدخل في الشاهد القرائن فافادة  
 العلم الضووي لحصوله للفاصلة عن هذا الجلس قد تواتر القصة  
 والحاضر من فيما اذا فرضنا الملك في يد من ليس فيه غيره ودون  
 لا يقدر على غير كماله سواء وجعل مدعى الرسالة بحجة ان الملك قد

عقبت

ذلك

تلك الحجة من سادته ففعل وقصته من غير ما تعطينا ان ظهورها  
 على الصلة من احتياجا في جواز ظهورها على خارق للعادة على يد  
 غير النبي من الصالحين انما هو انما على الطاعة الخيرية من المعجزة  
 فذهب المعجزة الى من معتمدا كاسية والاشارة النبوية ولذا  
 الله واجتهاد عليه بقصته من على ادا عليه قولهم كل ادخل عليها كرامة  
 الخراب وجدند هازقا الآية ونحوها مثل قصته اصف برزخيا  
 كما ادخل عليه قوله نعم انا النبي به قبل ان يزداد لك طرفك وغيرها  
 وانما في الجواب زيادة المعرفة وهي وجوده فيها انه لو صدر عن  
 غير النبي لكان وقوعه لصدوره عن النبي بطريق الاولى وغيره  
 الخرج عن ان يكون معجزة لحد وجهه عن ان يكون امثالا خارقا للعادة  
 الكثرة وقوعه وتقرير الجواب ان لا يتم خروجه عن حد الانجاز فان  
 صدوره عن الاولية والاولية لا يجعله عادة معادة ولما  
 هذا امثاله بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الانجاز ومنها انه لو جاز  
 ظهوره الخارق على غير النبي لزم التسوية لانيه لان الباعث  
 على اشاعته انقادهم عن غيرهم ومخبر غيرهم عن مشاركتهم فاذا  
 شاركوه هان الخطب لزم التسوية لانيه انما هو في الجواب  
 ان لا يتم لزوم التسوية لانيه مشاركتهم الاولية كمال الانتماء  
 من مشاركتهم في آخره الى هذا امثاله بقوله ولا التسوية منها ان  
 تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر بالمشاركة بينه وبين غيره  
 غيره اجتمعت لهم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب ان لا يتم لزوم  
 عدم التميز وانما يلزم لولم يميز النبي عن غيره وحوم فان



بقوله اني دعوى النبوي واليه اشار بقوله ولا اعدم القبر اي  
ولا يلزم عدم التيقن ومنها انه لو صدق غير النبي لم يثبت دالته  
على صدق النبي لان بطلان الدلالة على الخفاء صدق النبي فاذ بطلانها  
بطلت الدلالة والحقائق التي لا يرد لها دليل في كل حال  
على صدق النبي ليس كذلك بل هو اولى منها بما في الدعوى  
والله اعلم بشارته بقوله ولا ابطاله دلالة ومنها انه لو جاز ظهوره  
على صدق غيره لكان ظهوره على كساده فيكون عموما ظهور  
الحجة والحقائق التي لا يرد لها دليل في كل حال  
انا نوجد في الانبياء والعلماء من عباد الله وهم الاولياء  
هذا اشار بقوله ولا العونية ومعناه ان قبل النبوة تعطي الاشارة  
اختلاف في ظهور الحجة على سبيل الارعاض وهو احد اثباتها  
للعادة والاعتماد التي قبل بعثته انه لا يجوز ان لا يختار  
الجوار واجتنب ظهوره من حيث يتناسخ قبل نبوته مثل الكسار  
كسري وانظروا نارا من وقطير الغائت وسلم الامجاد عليه  
وقصصه وفروعه وابرهيم تعطي جواز ظهور الحجة على العكس  
اختلاف في انه هل يجوز ظهور الحجة على هذا الكاذب على العكس من  
دعواهم الخبار الكاذب فالذين منعوا ظهور الحجة على الانبياء منعوا  
من ذلك والذين جازوا ظهور الحجة على غير الانبياء جازوا ذلك  
واختاره الله واجتنب عليه الوقوع فان الوقوع دليل الجواز وما وقع  
ما نقله من سبيل الكاذب في دعوى النبوة فقبل ان رسول الله سم  
دعا لاجور فاراد بصيرة في دعائه لا عور في دعائه الصحيح

ن

نقل ان فرعون لما ضرب موسى بساير طوائف اليهود كما قاله  
فرعون انا اضع عنك هذا الطوق فاستمع بحنوده فقبيل الحوج  
فاخرجوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله النار طرية برادها  
قال انا اجعل النار على فخذي بردا وسلاما لخدمتي نار فاحترقت  
لحبيته وديار الوجوب على العونية والاعتبار بديعة اختلافها  
في انه هل علة البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز جواز زمان من  
بعثته في كل زمان لا فقلت الاشاعة لا يجب البعثة في كل زمان بناء  
على فني الحسن والفتح العقبين وقالت الامامية يجب البعثة في كل  
زمان واختاره الله واجتنب عليه بان الدليل الدال على وجوب  
البعثة يحيط عوينة الوجوب في كل وقت الى الحث على الطاعة  
والنهي عن المنكر لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجباً  
في جميع الاوقات واختلاف في انه هل يجوز البعثة في كل زمان  
ام لا فذهبوا على ان سماع الناس يجوز بعثته النبي لتاكيد ما فيه  
العقول ولا يجب ان يكون لغيره فانه يجوز بعثته في كل  
تجربته بديعة واحدة وان يجوز بعثته في كل زمان في العقول  
وذهبوا على انهم واجبه ان يكون ان يجوز ان يبعث النبي الامم  
لان العقول كاف في العلم بالعقبات فلو لم يكن في شريعة يزم ان  
تكون بعثة عتاة والتم احاجا به يجوز ان يكون البعثة قد  
استقلت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعواته ايام  
له ما في العقول محصل لم فلا يكون البعثة عتاة وظهور بخرقة  
القرآن وغيره مع افتراض دعوة نبينا على الله عليه والله يد له

قد تترتب على ان ينبتا محمود ادعى النبوة واقرن بدعواه طوطى النبوة  
وكيف كان كذلك كان بليبا لما ينبتا انما انه ادعى النبوة فلا تواتر  
واما انما لم يتجوز فلانه لم يأت بالشرك وهو متجوز اما ان ياتي به  
فلا تواتر واما ان يتجوز فلانه قد تواتر به ودعى الى الايمان بسورة  
سورة من مصافع البطاء والخصا من العربى لعرب مع كثر في كثرة  
دلالة الدهناء ومن البطاء وشهر في بغاية العصب والحق المخلصة  
وهذا الكلام المباحة والمباراة في واجحة آثر والمقارعة السوية  
على المعارضة بالخروف وبذلول النج والارواح دون الدافعة فلو  
قد راعى المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل اليها التوفيق الداعي  
وعدم السارف والعلم بجميع ذلك لقطع كسابر العادة ولا يفتق  
فيما احتمل لا يتم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا و  
ينقل اليها المانع لعدم المبالاة وقوله الانتفاة والاستعفاء  
بالتمنا والى هذا اشار بقوله والتجديح الانتفاع وتوفر الدوات  
بذلك على الاجاز وايضا انى يامر اخر خارج العادة بلغت حلتها  
حد المواتر وان كان نقاصها من الاحاد والى هذا اشار  
بقوله والمتقول معناه متواتر من المعجزات يعصده واجاز  
القرآن في فصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل  
لصوفى الكل محتمل ليقول على ان اجاز القرآن لكونه في الطبقة  
الاخيرة فصاحته والدرجة القصوى من البلاغة على معرفة خصا  
العرب بليغة بطور وعلماء الفرق يبارتهم في فرائسها ولينهم  
باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن اخوا عبد

نما وقرى بالبلاغة والظاهر على هذا النص شائع وقيل لبعض المعجزات المجازة  
العرب ونظر العجيب الخلف لما عليه كلام العرب في الخطبة الرسائل  
والاشعار وقلة الفاظه الباقية وامام الدين ان وجها لا عجزا  
اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المتخالف لاساليب كلام العرب في غير  
استقلال الاحكاما ذريا يدعي ان بعض الخطب والاشعار من  
كلام افاضم البلاغة لا يخطب عن جزالة القرآن اخطا طائفا فاطمعا  
للاوهام وديانته على نظم ربك ايضا في نظم القرآن على احدى  
مفترحات سيد الكتاب الميسر ما الفينا وما ادركه الفيل في رجب  
دمتيل ونظمهم طول ودخل لمنظام وكثر المعقولة والمفرد  
من الاشياء لان اعجازها للصورة وعلى ان الله تعزى عرف محمد  
المتدبر مع المعارضة قد تم عليها وذلك ما بسببه واعلم  
او سبب قد تم واجتو اليه من الاول اننا نقطع بان فصيح العرب  
كانوا قادرين على بحث النظم مفردات السورة ومركباتها  
العضوية مثل الحمد وشمل رب العالمين وهكذا لا يفتقون  
قادرين على الايمان على السورة والمنا في ان الصالحه عند جميع  
القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة  
الشهادة واسر مسعود قد تقي سردا في الفاظه والعود يتولوا  
كان نظم القرآن مجزا لفصاحته كان كافي في الشهادة و  
الجوامع الاول الدخول في الجمل قد عالجكم الاجوار منه بوجه شبه  
منه في فطعية الامحاج والمخبر المتواتر ولو صح ما ذكر كان كلام  
احاد العرب قادرا على الايمان من فصاحته في كلامه العيس



واقرانه والارام بط وغير الثاني جد صحة الرواية وكون الجمع بعد التثنية  
 لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ذلك كان للاحتياط  
 والاحتراز من ان يغير لاجل الاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما  
 يظهر لغير احد بحيث لا يتغير ترددا أصلا واستدل على بطلان  
 الصورة بوجوده الا ان فصلا العربيه كما كانوا يتجهون  
 من حصر نظير والاعتد وسلاست في حالته وبرقصه رؤسهم  
 عند سماع قولهم وقيل يا ارض ابعثي لنا لسانا لعلهم تأسس  
 المعارضة مع سبيلها في نفسها الثاني انه لو قصد بالاعجاز الصورة في  
 الانسنة لكان الاعتد بلا اعتد وعلو طيبة لانه كلما كان اقرب في  
 المبالغة وادخل في الركاه كان عدم المعارضة ابلغ في  
 حرقة العادة الثالثة قوله نعم قالوا لا يجتمع لانس والجن على  
 ان ياتوا بمثل هذا القول لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض  
 ظهيرا فان ذلك الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام اتهم  
 انما يجدي فيما لا يكون بعدد ولا بعض ويوم كونه مقدورا  
 وكل شيعة في ذلك اليوم والتسعة تاتي للصالح اشارة الى قوله  
 اليهود في بطلان نبوة محمد من ان شريعة موسى موبة لا ينسخ  
 بظلال المنسوخ ان كان منسوخا المنسوخ كان اعماله شجوا وان  
 لم يكن منسوخا المنسوخ كان رده فمجا اذا بطل المنسوخ يلزم ان  
 يكون شريعة موسى موبة فيلزم بطلان شريعة محمد ولو انها  
 ناسخة لشريعة موسى فيرد بنا على قول المعول الاحكام  
 تابعة للصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص والديانات

المنسوخ

المنسوخ بيان وقوله مقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض العمل  
 لم ينعم فانه حاد في التوبة ان الله تعالى قال آدم وحوى قد احبلا  
 لهما كل ما رزقنا وجه الارض قد حرم على نوح بعض الحيوان والاف  
 الخنزير على الفور على الانبياء لكن انما حرم على نوح ما بعد تاجده في  
 مع ابنة تاجده في افح وحرم الجمع بالانسان في شريعة موسى  
 وشريعة نيت اصح باحدة في شريعة آدم ونوح وغير ذلك من  
 الاحكام التي نخت في بعض الانبياء وخبر عن عيسى بن مريم  
 محمد بن يحيى خبره ابو دعر تاجد شريعة موسى ما روى عن موسى  
 انه قال سأولوا بالبيت الذي ودوام البيت الذي ودوام شريعة  
 لوت في هذه الرواية هي التي وردت في الحديث ان الرواية ومع ذلك  
 ان نسخ هذه الرواية عطفها لا على الداد قطعها لانه غير متواتر في  
 حديثه مستأصله وانما عيسى بن مريم عليه السلام في التواتر  
 السبع دل على عموم نبوته اي الدليل السبعة دل على صحتها  
 الى ان نقلوا الى العرب بخاصة على ان بعض اليهود والنصارى  
 زعموا بطلان الاحتجاج الى النبي كما كان العرب خاصة دون  
 أهل الكتاب نقل قوله تعالى وما ارسلنا الا كافا لك من قبل  
 رسولك جميعا فلما ارسلنا الى ان اسبق نفع من الجاهل يظهر على  
 الذين يحل ومثله قوله عيسى بن مريم الاسود والاحمر وهو انزل من  
 الملائكة وكذا غيره من الانبياء لو جرد المضاد لقوة العقلية في  
 على الانبياء انهم كانوا في الشريعة لكان الانبياء افضل  
 من الملائكة خلافا للحكمة والمصلحة والخاصة التي بكر والي عبد العليم





يعتبر ان للملايكه المروسة العباد وفي الكمال في القوة والارتفاع اليها ونحوها  
 انها راي الملايكه احسن صورة واعظم خلقا واما قوة في انها من ذلك  
 وخبر اليها اليه الكمال في القوة والارتفاع اليها ونحوها  
 على آدم قبل النبوة ومنها قوله عليه السلام في النبوة في جبريل والعا  
 افضل من الملقى والعباد ان ذلك يكون في النبوة وان الملقى من الله  
 ومنها قوله عليه السلام في النبوة ان يكون جبرائيل ولا للملايكه القوة  
 اي لا يرفع عن عرش العبودية ولا يرفع عن رتبة كونه لا  
 يستلزم من هذا الامور ولا السلطان ولو حكمت لا تخطئ  
 ولحق ان الكلام في قوله مقالته الضمائر وعلوم في المسيح وادام  
 في مع النبوة النبوه في الانوحيه والفرع من العبودية كونه روح  
 ولا يلاب وكونه برى الاك والابص والمفع لا يرفع عن عرشه ولا  
 دلاله على الافضل في كونه النبوة وسائر الكالات ومنها  
 اطراد تقدم ذكر الملايكه على ذكر الانبياء والرسول ولا تعقل جهته  
 سوى الافضل في النبوة انه يجوز ان يكون لجهته تقدم في الوجود او  
 في قوة الايمان في قان وجود الملايكه اخفى والاعيان به القوي  
 فيكون تقدم ذكرهم اولى واما العقلي فانه ان للملايكه روحانية  
 مجردة في ذواتها متعلقة بالحيات الطوية سيرة من النبوة والفضيل  
 الذي هي امارة الشورى والفتاح مستصفا بالكمال والعلية والعلية  
 بالفعل في شوايب الحق والجل والرفع من القوة لا الفعل على  
 التدبير ومن هذا الغلط قويه على انفعال تعجبه وانذار السجود  
 للزلازل وانذار ذلك مظهر على سوار الغيب بقية على انواع الخير ولا

الانوار

لكل حال النبوة والعباد في سبقي ذلك على قوتها والافضل من ذلك  
 الملة ومنها ان اعمالهم المستوحية للنبوة ان كثر الطول في ماله  
 وادوم لعدم خجل النبوة وان اقوم اسلامتها من محاطة المعاني  
 المنقصة للثواب والحق ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل  
 واكثر ثوابا بالحيات اكثر كمالا للمضاد والمنافي وتحمل المناهضة  
 ونحو ذلك على امر **المفصل الثاني في الاسماء** وهي رتبة  
 عامة في سائر الالهي والنبوية خلافة عن النبي وهذا العتيق من النبوة  
 ونحوها لعموم مثل العقائد والرياسة في بعض النواحي وكذا راي  
 من جعله الامام ناسبا عنه على الاطلاق فانها لا تقبل الامام الا ان  
 لطف محجب نفسه على الله ثم عصبية لا تقبل النبوة في ان افضل  
 بعد انقراض زمن النبي هل يجب ان لا وعلى تقدير وجوبه على الله  
 ام على عقل الامم معارف من اجل السنة الاله واجبة على سائر  
 وقال المتهول والندبة على عقلا وذهب الامامية لانه واجبة  
 لانهم عقلا واختاره لنفسه وذهب الجواب الى انه غير واجب  
 مطلقا وذهب بذكر الامم الى انه لا يجب الامن لعدم الحاجة  
 اليه وانما يجب من الحق وظهور الغرض وذهب لغيره وانما  
 لا عسرة لك اني يجب عند الامن لانه اظهر شعار الشيع ولا يجب  
 عند ظهور الغرض لان الظاهر انما لا يطيعوه وصار سببا للزيادة  
 الغرض وتصلح هو السنة بوجوه الاول وهو العزة اجماع كصفا  
 حتى جعلوا ذلك في الواجب واستغلوا به معروضا من  
 دفن الرسول وكذا عقيب يوحى كل امام روى انه لما توفي

سج

النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله لا يخرج منكم رجل منكم  
 سلك وتكون بعد من يخرج فانه لا يخرج منكم ولا بد لهذا الامر  
 ممن يقوم به فانظر او عاينوا او اذكريهم الله فتادروا من  
 كل جانب في القوافل صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولحقنا  
 انه لا حاجة الى الامام الثاني ان المشايخ اسواقا مودة و  
 سدا للغير وختم على بوش لهم وكثير من الامور المتعلقة بحفظ  
 النظام وحماية بيضة الاسلام وهذا لا يتم الا بالامام وما لا يتم  
 الواجب المطلق الا به وكان مقدورا وهو واجب على سائر الناس  
 ان يرضوا بالامام اختيارا بامانة لا يرضوا واستدفاع ضلالة  
 لا تشي وكل ما هو كذلك فهو واجب على الصغرى فيكاد ان يكون  
 من الضرورية بل من المشاهدة لو تعد من العيان لزم لا يحتاج  
 الى البيان ولهذا اشهر الله ما يرفع السلطان الاثر ما يرفع  
 القرائن وما يثبت بالنسبة لا يثبت بالبرهان وذلك لان  
 الاجتماع المودعي الى صلاح المكلف والعهاد لا يتم بدور سلطان  
 قاهرية المفسد ويحفظ المسالمة ويمنع ما يتعارض اليه السلام  
 ويتعارض عليه الاطلاق وكذلك هذا سعادته من استيلاء القوي  
 والابتلاء بالحق مجرد هلاك من يقوم بجائحة الخوف ورعاية  
 البيضة والى لو كان لا يكتفي ما ينبغي من الصلاح والسداد فيتمثل  
 عن شايبة خيرا وفساد ولهذا لا يشتم امراد في اجتماع كثر  
 طوبى ليدون رئيس بعد عزله ومقتض امره وحبسه  
 بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوان لا بين كالحمل الحاضنة

لا يصدر ان

نعم

يقوم مقام الرئيس فيتم امرها مادام فيها واذ اهلك  
 الا افراد اشعار بالحد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يفي  
 فعاقبة الامور انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام  
 والامتناع للرواية بل من عموم رياسته جميع الناس وشغلها  
 امر لا ينظم ما هو المعتد به الامام لان ائمة النظام استعملوا  
 الناس على وجوبه الى اصلاح الدين والدين لا يفتقر الى ريا  
 عامة فيها اذ لو تعدد الروساء في البقاع لادى الى منازعة  
 ومخاضا موحية لاختلاف النظام ولو اقتضت رياسته  
 على امر الدنيا لكان استقام امر الدين الذي هو المقص الا من والعهدة  
 العقلية اما الكبرى فيها الاجماع واجمع للمع بان الامام يطوع  
 الله ضم في حق عباده لانه اذ كان في رئيس مستعمل في الخطر  
 وحفظ على الواجب كما لو اوسع اقرب الى الطاعة واعيد  
 عن المعاصي طمأنينة وروى اللطف واجبت له نعم بناء على ان  
 واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذ لا يمكن  
 المفا سدا كليا وعموم لان اداء الواجب وترك الحرام مع  
 عدم الامام الكون با كونه اقرب الى الاخلاص لا شفا كونه  
 من خوف الامام ولو لم ياتوا بواجب بل لم ياتوا بغيره  
 كالعصم مثلا لا يجوز ان يكون زمان يكون الرئيس فيه  
 معصومين يستغنى عن الامام وايضا انما يكون لطف  
 اذ كان الامام ظاهرا اذ اجزاع الفبايح فانه لا يفتقر  
 الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بالانتم عندكم



فان الامام الذي ادعيت وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف  
 ليس بلطف والى كذا اشار الى الحق اولى بقوله والمقاسد  
 معلومة الاشياء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه  
 معلوم للعتلاء وظاهرها مجرد دعوى واشار الى الجواب  
 عن الثالث بقوله ووجوده لطف ونصرفه لطف اخر  
 وعدمه متباينان وجود الامام لطف سواء تصرف اوله  
 بتصرف على انفس من عي عليه السلام انه قال لا تغفلوا عن  
 من قام لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمورا لئلا  
 تظلم الله وبنائه ونصرفه الظاهر لطف اخر وانما حد  
 من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا خبره  
 فتوهموا اللطف على انفسهم ورد بان الامة ان وجوده بدون  
 التصرف في لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده  
 كان دائما يضاف ظهوره ونصرفه فيمنع من التباين قلنا  
 مجرد الحكم بخلافه واجاده في وقت كاف في هذا المعنى فان  
 ساكن القوية اذا انجز من التضرع هو كما ذكرنا في السلطان  
 مختلف في القوة بحيث لا يترك ذلك ان يخرجوا من حكمه علمه  
 السلطان يرسله اليه في شأه وليس هذا خوفا من المصروف بل  
 موجود متصرف ان خوفه لا يترك ظهوره متصرفا في  
 ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية  
 والاسماعيلية الى وجوبه واختاره لثمة والباقيون خلافه  
 واجتبه لثمة وجوده الاول انه لو لم يصح معصية الامام لزم التسليم

وجه الزوم الى الحق في الامام جواز الخطا على الامة في العلم والعمل  
 فوجاز الخطا على الامام ايضا لوجوبه امام آخر ولم يثبت ذلك  
 هذا اشار بقوله وامتناع التباين في وجوبه لثمة معصيته والاشارة  
 ان يقولوا الام انما لا يجازي الامام لما ذكرتم بل ما ذكرناه وجوب  
 نصبا للامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام  
 حافظ لشريعته فوجاز الخطا عليه لئلا يترك حفظا والى اشار  
 بقوله ولان حافظا للشرع واجيب بان من حافظا لم يترك  
 بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان  
 الخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والامر والى المعروف  
 جسدون وان لم يفعلوا ايضا فلا يفتقر للشريعة القومية الثانية  
 انه لو اقيم الامام على المعصية لوجب كباره وهو مفاد لوجوب  
 الطاعة الثاني بقوله نعم واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي  
 الامر منكم معونة للغرض من نصبه انما الاستئذان امر به و  
 الاجتناب عما لم يمتنه واتباعه فيما فعله والى هذا اشار بقوله  
 ولوجوب الانكار عليه لو اقيم على المعصية فيضاد امر الطاعة  
 وينتقض الغرض من نصبه واجيب بان وجوب طاعة ائمتنا  
 هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار انما  
 وان لم يكونوا واضطروا الرابع انه لو اقيم على المعصية لكان  
 اقل درجة من العوام لانه اعرف بمشاكل المعاصي ومناقب  
 الطاعة قصدوا المعصية منه ارفع من العوام واليه اشار  
 بقوله ولا يخلط حرجه من اقل العوام كما قالوا بل هو

اختلفوا في ان المعصوم هل يترك من فعل المعصية ام لا ولستار  
 الله انه قادر على المعصية فقالوا لا يسا في العصمة القدرة والا  
 لما اتوا الخواص على حساب المعاصي ولما كان مطلقا وقبح  
 تقديم المعصوم لمعلوم ولا ترجيح للمساوي اختلفوا في ان  
 الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر  
 اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته والامامية  
 لما انه يجب اختياره الله واختاره عليه بانه لو لم يكن الامام  
 افضل من رعيته فلما لم يكن مساويا او مفضولا لم يبق  
 المفضول على المفضل فيجب عقلا ايد اعليه قوله نعم الشريك  
 لا للفرق ان يبيع ام لا يبيد في الا ان يترك في الكيفية  
 تكون والمساوي لا ترجح له مستحيل تقديمه لانه يفضي الى  
 الترجيح بالرجح والعصمة تقتضي النص وسيبره عليه السلام  
 بعد ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله السر  
 والخصيات فحيث ان يكون الامام منصوبا من عند الله تعالى  
 وسيبره تعالى الله عليه والله فتمضي الشيعة بالامامة  
 لانه لا امارة من الوجود وان كان المفضل في ارشاد امير المؤمنين  
 مثلا ما ينفرد في الاستخاء وقضاء الحاجة ثم هو جليل المشا  
 من الاشياء فكيف يعلو امره في الهواخيم التي لا يرضى على  
 من يتولى امر رعيته وعما اى العصمة والتصديق فخصا  
 به عليه السلام اختلفوا في ان الامام للفرقة رسول الله  
 صرحوا فذهب الامية الى انه على علم واختاره الله تعالى

الباقي

الباقي ان الله ابوبكر واجتهدت بان العصمة كالمختص  
 بغيره اى المعصوم ولانصوص عليه بالامامة هو على دون  
 ابي بكر فهو الامام وانه اقوال دعوى انحصار العصمة في عظمته  
 ما تقدم من الخافيه لا يعلم الا الله وما قيل من ان المختص  
 بعلى لان قوله افضل للعبادة لما سياتي والا فضل يجب ان يكون  
 اماما لما بينا ان امامة المفضل في نفسه واذا كان اماما  
 يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوبا عليه لا  
 الامامة مشروطة بالعصمة ولا تحقق العصمة من دون النصيب  
 وفيه مصادر لا تحفي والنص الذي في قوله من مباحث  
 لاحصائه سلوا عن عبي بامره المومنين والامارة بالكرامات  
 واما الزجل صار ابي بكر وقوله عليه السلام وقد جمع بين  
 عبد المطلب بكره يبيع ويوارثي يكون اخي وصي وولي  
 من بعدك فبايعه على عليه السلام واجيب بانه لو كان في  
 مثل هذا الامر لخطير لشفقة مصلح الدين والمزبلة  
 التي مثل هذه المصالح الجلية لتوان الياس واشهر فيما بين  
 الصياغة ولما توقفوا في العمل بموجبه ولما يتقدمه والحين  
 اجتماعا سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام بتردد  
 حيث قالوا انصارنا امير ومنكر امير ومالطانية الى  
 ابي بكر واخرى الى علي بن ابي طالب واخرى الى علي بن ابي طالب  
 صاحبة الاصحاب ومخاصمة له وادعاء الامور والتمسك  
 بالنص بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى التو

استلحقه معصية وعلم  
 من قرأه في كتابه الى علي  
 وافقه بده اذ اختلف في  
 فاسموا له الطمعه وتوهم



الله وقال حتى انتهى الحق الكفيع ان الخطيئة قد انقضى وفي قوله  
 الاساس لم يعد في الدين اقرب وهم في شعبة الاحكام ارجب  
 وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع الحمد  
 بدوا منهم وذا خبرهم وتمتوا انهم وعشائهم في خيرة رسول  
 الله ص واقامة شرعه وانفاذ امره واشباع طمأنينه اجم خلفوه  
 قبل ان يدنووه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة  
 على الجواز بل هي امارات وروايات ربما تفيد اجتماعها القطع  
 بعدم مثل تلك النصوص وهي الغامضة حيث يفتي به من الخديثين  
 مع شدة غيبتهم لا يروى الموثقون ويقام الاحاديث الكثيرة فيمنع  
 وحال الامة في امور الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله  
 ومساخراته ومحاماته وعند اخيره عن البيعة اشارة الى ان  
 النصوص وجعل الخلافة شورى بين سيد ورجال على ما في  
 الشورى وقال عيسى بن علي امد يدك يا يعقوب حتى تقول الناس  
 هذا رسول الله ص بايع ابن عمه ولا يختلف بينك اثنان وقال  
 ابو بكر ورد على سالت النبي ص عن هذا الامر فمضى وهو لا  
 سائرهم وحاج على معاوية ببيعة النبي ص لا بغيره الذي هو  
 نفع ائمة ولي الله ورسوله والذين هم الذين يقبضون الصلوة  
 وتوفون الزكاة وهم راكعون وانما اجتمعوا لا وصال في على  
 بيان ذلك ما تزلت بانفاق المفسرين في على حين اعطى السائر  
 خاتمة وهو راع في صلواته وكله انما للخصر بشهادة النقل و  
 الاستعمال والولي كاجزاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف

والاولى

والاولى والاصح بذلك بقا الخ المرددة وليها والسلطان والى سوا  
 وفي له وفلان والى لزم وهذا هو الواجب لان الولي لا يفتي في الشر  
 ثم جميع المؤمنين لثبوتهم والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا  
 يصح حصولها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وابتداء الزكاة  
 حال الركوع والمتصرف في المؤمنين في امور الامة يكون هو الامام  
 فتعريف على ذلك انه لو وجد الصفات في غيره واجبت بيع  
 كون الولي بمعنى المتصرف في امور الدين والاصح بذلك على ما هو  
 خاصة الامام بل الناصر والمولى والمجتبى على ما ينسب الى الامة  
 وهو قوله نعم بالحق الذي لا ينزع ولا يتخذ اليهود والنصارى  
 اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى التي  
 هو اخذها ليست بمعنى المتصرف والامانة في الصورة والحقبة  
 وما بعد دعا وهو قوله نعم ومن تولى الله ورسوله والذين  
 آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولية هي بمعنى المحبة  
 والصورة دون الامانة فيجب ان يحمل ما فيها ايضاً على الصورة  
 ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون ضمياً لما وقع فيه  
 تردد ونزاع ولا خلاف في ان عند نزول الآية لا يكون امامة الامة  
 الثلاثة وايضاً ظاهر الآية بكون الولاية بالنقل في الحال والامانة  
 في ان امامة على انما كانت بعد النبي ص والقول بان كانت له  
 ولايت المتصرف في امور المسلمين في حقبة النبي ص مكابرة وضرب  
 الآية التي يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى  
 ورسوله وايضاً الذين آمنوا اصيغة الجمع فلا تنصرف الى الواحد

الابدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اشتقاقها  
 واقتضارها عليه ودعوى اختصاص الالوهية فيه منبته على  
 جعله وحده والعون حاله من غير ان يكون له في الالوهية اختصاصا  
 بمعنى انه يكون في صلوته لا في صلوته اليه وخالصا من الالوهية  
 ويعني انهم خاضعون وحديث العهد ببلوغه انما يانه ان النبي  
 ص قد جمع الناس يوم غدريهم وهو موضع بركته والديب منه  
 وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرجال وصعد علىها  
 وقال مخاطبا باسرها لسلطانها ولي بكم انفسكم قالوا اي  
 قال لو كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والى من والاه وعاد من عاداه  
 وانصرف فصره واخذ في خطبة وهذا الحديث لا يورده علي يوم  
 الشورى عند ما حاول ان يكره فضائله واغفل المولى قد يراى في  
 الحديث في الجار والجارح والناصر والاولى بالتصرف قال الله  
 تعالى وما يكره التارخي ولكم اي ولي بكم ذكره ابو حنيفة وقال  
 الذي سماه امراة تكون بغيا اذن مولها اي ولي بالحق التصرف  
 والملاك لتدبر امورها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى  
 بمعنى المولى والمالك للمام والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب  
 مستعمل في امارة الالف والارادة اسم لهذا المعنى لاصفة بمأزلة  
 الاولى لبعضه بانه ليس بغير اسم الفاعل المتفني وانما لا  
 يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو  
 هذا المعنى ليطابق صدر الحديث انما الله است بكم اولى من انفسكم  
 ولا ينافي لوجه لفظة الاول وهو موط ولا للسكن لظهوره

والمشقق

اصح

استباحة للبيان وجمع الناس اجماعا سبها وقد قال الله تعالى والمؤمنون  
 والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا حفاء في ان الاولوية بالناس  
 والدولى والمالكية لا تدبر سرهم والتصرف فيهم بمقتضى ما  
 هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر وهو خبر واحد في  
 مقابلة الاجماع كيف قد قدس في صحة كثير من اهل الحديث  
 ينقله المحققون من ذلك البخاري وسلم والواقدي والترمذي  
 من رواه له يروى المقدمة التي جعلت له لا على ان المراد بالولى  
 الاولى وبعد صحة الرواية في الخبر انما قوله الله والمؤمنون  
 والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحبة بالحق لحقها  
 ذلك كافي في دفع الاستدلال وما ذكره من انه معلوم من  
 قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يرفع  
 الاحتمال لحوال ان يكون العوض المتصور على موالاة وصدرته  
 ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العوضات وليكون  
 او في باقادة الشرف حيث يكون بموالاة النبي ووسم المراد  
 بالمولى هو الاولى فابن الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف  
 والتميز والتدبير يجوز ان يراد الاولى بالاختصاص به والتميز  
 منكم قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم لذراعيه وكم  
 يقولون انما من عزا الى باسنادنا والابتاع عزا الى  
 بسطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحق  
 لا يدل الحديث على امامته ووسم انفايت الدلالة على استحقاقه  
 للامامة وثبوته في المالك الكرماني يلزم في امامة الائمة الثنية



قبله وحديث المقلد المتواتر سبانه ان المقلد اسم جنس اصبحت  
 فيه كما انصرف بالام بطراصة الاستثناء واذا استثنى بها  
 موصوفه النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي هي قبلها كونه  
 خليفة له ومتواليا في تدبير الامر ومنصرفا في مصالح العامة  
 وربما معوضا الطاعة لو عاش بعده اذ لا ينفك من رتبة النبوة  
 هذه المقلد الوفيعة الثابتة في حقيقة موسى بوفاته واذا صح  
 بنقل النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجبة لا غير متواتر  
 بل هو خبر واحد في مقام الاجماع ويصح عموم المنازل ما قبل الاسم  
 المنصاف في العلم الاطلاق وجماعه في كونه موقفا بعينه كقوله  
 زبور وليس الاستثناء المذكور اخراجه البعض افراد المقلد من قوله  
 الا النبوة بل منقطع بعينه كقولنا لا يدعى العم كلف ومنازل لم  
 الاخرة في النسب ولم يشك في علم الله ان يقال انها متصلة  
 المستثنى ظهور رتبها ونوسم العم فليس من منازل صادقون  
 الخلافة والتصرف بطريق النيابة على نحو مقتضى الامامة لانه  
 شورى في النبوة وقوله اختلف ليس خلفا قاطبا بل سببا للعداينة  
 في القيام بامر العم ونوسم فلا دلالة على متابعتها بعد الموت  
 وليس متابعتها بموت المستخلص عزلا ولا انفصا بل بما يكون  
 حوذا الى غاية الحجة الاستقلال بالنبوة والتابع من الله نعم  
 وتصرفه دون وفاد امره ولو لم يكن بعد موسى عما يكون نبوة  
 وقد انشأ النبوة في علي بن ابي طالب على ما بينه وبينه وبينه  
 للنسب والى لادله على ان في امامة الثلاثة على ولا خلاف

على العبد في ضرورة نبوك وعدم غلبة الى زمان وفاته فيم الارزاق  
 والامور للاجماع على عدم النصيب الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة  
 اشده منه حال الغيبة واجبة على من قد رجحت لا يدرك  
 على متابعتها خليفة بعده وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع  
 على خلافه ونقوله عليه السلام استأجني ووصي وخليفتي مني  
 بعد ذلك فاجري بيني وبينك كبر الدلالة والحبب بانه خبر واحد في مقام  
 الاجماع ولو ثبت ما خفيت على الصحابة والتابعين والمهملين لم يثبت  
 من الحديث من يثبت على علي واولاده الطاهرين ونوسم فطائفة  
 اثبات خلافة لا في خلافة الاخرين ولا في خلافة من قبلهم  
 من الائمة لما سبقت واما من المفضل فيمنع عقلا واجبا يمنع  
 المقدسات والظهور المحجة في الكرامة على يد من قطع بالخير  
 ويجوز عداوته سبعون رجلا من الاقوياء ومحاطة للشجاعة  
 على منبر الكوفة فتدعيه فقال له من حكم الجمل اشكرك عليه  
 مسئلة اجبت عنها ودفع الصفوة العظيمة عن القليب روي  
 انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اصحابه اصحاب الجمل  
 نطق عظيم فارحم ان يحضروا يقرب دبر فوجدوا حفر  
 عظيمة تحفرها فقلها فقلها فقلها فقلها فقلها فقلها فقلها  
 فظهر قلبه فيه ما لم يشكوا ثم اعداها ولما راي ذلك صا  
 الدبر اسلم ومخارطة الجمل روي ان جماعة من الجمل ارادوا  
 وقوع الضرر بالنبي حين سوره الى المصطفى فحارب  
 على من معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ودرت الشمس وغير ذلك

من اوقاف التي تحت يده وادعى الامامة فيكون صادقا فيجب ان  
 ادعى الامامة وانظم عرو وقرعوا امورا خارقة للعادة فلو  
 صادقا في دعواه واجيب بان الامامة ادعى الامامة فيلزم  
 كبريوس في الاسلام ظهور تلك الامور في مقام التحدى ثم اراد  
 ان يثبت امامته على عليه السلام بان يتردد من صلح غيره  
 للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولاد الامامة  
 ثمانية عشر ثم ذكر مطاعين لواحد واحد ما لا يلائم  
 العامة فيشار اليه بقوله وسبق لغيره فلا يصح  
 للامامة غيره فمع وجود ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله  
 على الناس التكليف فلا يكون كافرا بخلاف هذه الامانة  
 فانهم كانوا كافرين والكافرون لا يقولون نعم والكافرون هم  
 الظالمون والطائفة لا يصح للامامة لقوله نعم الانبياء  
 الظالمين في جواب برهمم حبر يطلب الامامة لذاته وادعى  
 بان غاية الامر ثبوت الشافعي بن الظلم والامانة والامانة  
 اذ لم يجزعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم كونهما مع  
 الصادقين فيمنون الآية الكريمة نحو الامر بتابعه المعصومين  
 لان الصادق غير المعصومين وغير علي من الصابة ليس  
 بمعصوم بالاتفاق فالامور بتابعه انما هو على واجيب  
 بالمقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم واطيعوا الله  
 واطيعوا الرسول واولي الامر منكم انما بالطاعة المعصومين  
 لان اولي الامر لا يكون الامعصومين لان تقويض المسلمين

في

ان في المعصومين في غير علي بن معصوم بالاتفاق في الامر الجماع  
 في غير واجيب بن المقدمات ولان الجماعة غير علي فيصالح الامانة  
 لظلم يتقدم لغيره هذا كما راسوا انما كانا به من طاعة ان العبد  
 واما مطاعين اليه فيكون في هذا خالفوا فيكون بالاعتقاد في منع  
 ادعى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو محض معاشوا الانبياء لا نور  
 ما كانا صدقة وتخصيصا لكانا ما كانا بنحو الخبر المتروك في  
 الاحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان على التفرقة يكون  
 قطعي الدلالة فيخصص عام الحكم لكونه قطعي الدلالة وان كان  
 قطعي المانع كما في الدليل بان تمام تحقيق قوله في اصول الفقه  
 على ان الخبر المسموع من رسول الله صلى الله عليه وآله ان لم يكن فوق المتواتر فلا  
 خطا في كونه بمنزلة فيجوز للمعتمدان فيخصص عام  
 الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فذكرت وهي قريبة  
 تجيز مع ادعاء الفقه لها ومحمد بن عبد الله بن ابي حمزة  
 بصدد فله وصدقوا في ادعاء اي ازواج النبي صلى الله عليه وآله في ادعاء الحجرة  
 لمن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يبرق بالامام ولهذا  
 رد طائفة من عبد الله بن ابي فذكرت في اولاد فاطمة وواست  
 فاطمة ان لا يصح عليها ابو بكر فذكرت ليل لانه هذا لا يبرق  
 اصغر رد عن عبد الله بن فذكرت في اولاد فاطمة وهو صحتها  
 حين حضوره ان لا يصح عليها ابو بكر بدلان على انه ظلم فاطمة  
 واجيب بان لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشارة  
 رجل وامرأة وان فرض عصمة للادعي والمشهد والمحكم بها



عليه السلام وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله وقوله  
 اقول في ذلك على وجهي كما كان ذلك انه ان كان صادقا  
 في هذا الكلام لم يصح للامامة وان كان كاذبا لم يصح ايضاً  
 لا في ظاهر العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله  
 ان الله شيطان يعزبه يعني انه قال ان في شيطاناً يعزبه  
 فان استغنى فاعينوني وان عصيت حبوني وبما كان  
 قد علم من انه ان كان صادقا لم يصح للامامة وان كان كاذبا  
 لم يصح ايضاً لانشاء العصمة واجب بان على قدر صحة قصد  
 التواضع وعظم التقوى وقد ورد في الحديث ان كل مولود له  
 شيطان وقوله ان عصيت شريطة لا تقتضي صدقاً وقوله  
 الطوفان ومنها ما اشار اليه بقوله ولقولك كانت بيعة  
 ابي كوفته وفي الله شرها فزعموا الى مثلها فامتنوه يعني  
 انها كانت فجأة عن خطاء لا عن بدو اجتناء على احوالهم  
 بان المعنى انها كانت فجأة وبغته وفي الله شر الخلاف  
 الذي كاد يظلم عندها فزعموا الى مثل تلك المخالفة للوجبة  
 لتبدل الكلمة فامتنوه وكيف يصور منه قدح في امامة  
 ابي بكر مع ما علم من مخالفة في تعظيمه وفي نقضه لبيعة  
 له ومنه ما ورد في حديثه باسلافه ومنها انه سئل عند  
 موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت  
 رسول الله عن هذا الامر فبين هو وكنا لا نسمع اعله فاجاب  
 بمنح صفة الخبر وعلى تقدير صحته اراجه للمبالغة في طلب

الحق

للقوة في الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاختلاف  
 عندكم والرسول يصح انه اعترف بالمصالح والمفاسد وقوله  
 شفتت على الاممة لم يستل احد واجيب بالامانة لم يستل  
 احد بل استل اجماعاً فاعندوا لاشاعة فاباكر وامامت  
 الشيعة فعلياً ومنها انه خالف الرسول في تولية من تولى  
 فانه وفي جميع امور المسلمين مع ان النبي صلى الله عليه وآله  
 امر الصدقات واجيب بالامانة عن قوله لا تقتضي توليته  
 بانقضاء شغلها كما اذا وليت احداً عملاً فامتنوه فلو سئل لافانه  
 ليس من العزل شي وايقظ لانه ان فعل ما لم يفعل النبي صلى الله عليه وآله  
 له وترك الامانة واما المخالفة اذا فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وآله  
 اسريه ومنها انه خالف الرسول في الخلف عن جيل اسامة  
 مع علمهم بقصد المشركين ابا بكر وعمر وعثمان فان  
 ينقد واجيب اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه وجبه  
 فقد واجبه اسامة وكان الثلثة في حبسه وعجزه عن جيب  
 عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع الجعفر فوافقوا قصد النبي صلى الله عليه وآله  
 عرضه في الثلثة من الدية بحيث لا يتوانوا على الامانة بعد موت  
 النبي صلى الله عليه وآله وهذا جعل الثلثة في الحبس ولم يجعل علياً واماماً واجيب  
 صحة ذلك وولي اسامة عليه هو افضل وعلى هو افضل  
 احداً وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم السلام دليل  
 على تفصيله على غيره ولا شك لاحد ان علياً افضل من اسامة  
 فعلى افضل منهم في المعنى للامامة واجيب ان قول اسامة

الشفيد بعد

عليه لم يثبت فلهذا لم يرضوا بالافضل منه فكونوا على عبادته  
 الجسد ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعث النبي  
 الوكة واعطاه سورة برادة ليقرأها على الناس في نزل جبريل  
 وامر بقرائه واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو وحده  
 من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأ  
 على اهل مكة واجيب بالانام انه لم يتول عملا في حياة النبي فانه  
 امره على الحج في سنة سبع من الهجرة واخذ منه في الصلوة في سنة  
 وصلى خلفه وايضا لان انه عزل عرفة سورة برادة بالمدح  
 انه ولاه الحج واراد به جعله بقراءة سورة برادة وقال ابو  
 علي الانجيل يروي ذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا شيئا  
 والموذ كان لا يفعل ذلك الا صاحب العمل او رجل من بني  
 اعمامه فروي رسول الله على سائرهم ومنها انه لم يقرأها  
 بالاحكام حتى قطع بيسار في الحرة والنار فباده السورة  
 نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رجل النار ولم  
 يعرفه كلاله فانه سئل عنها فلم يقل فهاهم قال فويل في الكلالة  
 برأيه فان اصبحت فخر الله وان اخطأت فخر الشيطان ومحمدا  
 لا اله الا هو ولا اولاد ولا وارث ليس هو الا ولا ولا كلاله ولا ميثاق  
 البقرة بمثل جدته عريضا قال لا تجد لك شيئا في كتاب الله  
 ولا في سنة نبيه فاخبره المعيرة ومحمد رسول الله اعطاه  
 السكس واضطرب في كتبه احكامه وكان يستغنى الصبية وعدا  
 دليلا واخرج على صورته فلم يصح للمامة واجيب عنه بان

ان

ان ارد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على  
 سبيل التفصيل في يوم وليلة وهذا من خواص بني بكر جميع  
 الصلابة مشاركون له في ذلك ولا يفتح في استحقاقه الامانة  
 وان ارد به انه لم يرضوا بالاحكام في المسائل الشرعية و  
 القدر على استنباطها من كتابها فهو وقطع بيسار السارق  
 لعلة من غلبت الجلال وانصفا اليه لان اصل القطع كان بامره  
 وحده انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راي اكثر  
 الفقهاء ولما اقامه بالامانة بالسارم غلبه في اجتهاده فكم مثله  
 للجهل بزمانه من الكلالة والمجدة فليس بغير ما للجهل بدين  
 ان يجيئون من زمان الاحكام وبما نزل على اهلها و  
 لهذا رجع على فروع انما الاولاد الرقوع وذلك لا يلبس  
 عدم طه بالاحكام الشرعية ومنها انه لم يجد خالدا ولا فخر منه  
 حيث قيل ما لك من بركة وهو سبط عاقل الزوج بامر الله  
 ولذلك تزوج بها من نياشه وصاحبها فاشارة فخره قصاصا  
 فقال لا اجد سيقا منه الله على الكفار والكره على ذلك وقال  
 لخالد ليس في بيت الامر لا يقدرك به واجيب عن انالام انه وحسب  
 على خال الخلد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قيل ما كالا  
 تقويمه المردة وتزوج بامرته فوار الحرب لانه من المسائل  
 المجتهد فيها بالاحكام العم وقد قيل ان خالدا لم يزل ما كالا  
 بعقر الصلابة خطا لست انا اريد وكانت روحه مطلقة  
 منه وقد انقضت عذتها وانكاره على لاردر اعطى قد في امنا



ولا على قصده الى القديس فيها لما انكر كما ينكر بعض المجهدين  
بعض ومنها انه دخل في بيت رسول الله وقذف في الله تعالى  
دخوله في حيوة بغير اذنه واجيب عنه بان الجدة كانت ملكا  
لعايشة وقد روي فيها باذنه والنع دخول المؤمنين في بيت  
بغير اذنه حال حيوة لا يقتضون عدم دخولهم بغير اذنه اذ كان  
ملك العيزة ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عليا استنفع  
مرايعة فاضرم فيه وبنه فاطمة وجماعة من بني هاشم  
واجيب عنه بان ما خرج على من البيعة لم يكونوا شقا في مخالفة  
واما كان لعز فطر وامر بهذا اقتدى به واخذ في عطائه وكما  
مقتادا له فصيح او امره ونواحيه معتقدا صلاح حجة  
للإمامة وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة بعد النبي ايو  
بكر وعمر ومنها انه روي عليه السلام ما يوجب روي انه لما  
صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب لكانت جارية للمسيح  
عليها السلام وقال هذا مقام جدنا ولست له احلا ولا يجيب  
بمنع صحة الرواية ومنها انه قدم على ابي بن فاطمة وقال  
ليشترى نزلت بيت فاطمة ففعل كشفه وهذا يدل على خطا في ذلك  
واجيب بانه لم يثبت الكذب عند الامانة وامام اعظم عرف فيها  
انه امر بجمع امرة حامله واشركي بمؤمنه فيها على ما قاله  
في الاطمان كان ذلك على سبيل فلا سبيل على ما قال في الشا  
القد يروى عن الحسن بن علي فقال لعز فطر فاطمة واجيب عنه  
بانه لم يعمل الحيل والجنون وقوله لو فعل الحيل لم يعتبر عدم

سأله

سأله في الجنون عن حاله ايضاً لو لم يثبت على تلك الحالة وحيث  
كانت بيانه من الاسف على تزييلها لينة والجنون حاله هو افترج  
الحال ان ومنها انه شكك في موت رسول الله محمد بن  
وقال والله ما مات محمد ولا يكون هذا القول حتى قطع ايدي  
رجال وارجلهم ولم يذكر الي موت النبي حتى لا عليه ابو بكر  
سيت والهم ميتون فقال كان لا يسمع هذه الآية واجيب عنه  
بان قصته في حاله موت النبي لا تدل على جهله بالقول فان كانت  
لغة كانت حاله تنوش الباطل واضطرار الانوار والدموع  
فمن الحيات والعنابة على الواح تحت في ان بعض الصحابة في  
تلك الحالة طر على الجنون وبعضهم صار اخور وبعضهم  
هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي  
قوله كافي لم يسمع دلائله على انه سمعها وعلم ان كثر من اعانها ويحتمل  
انه فهم من قوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودر الحق  
ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليس لعناده في الارض انه يفتي  
الى تمام هذه الامور ويظهر بها غاية الظهور ومنها انه قال  
كل من اصابه من مرض الخنزير في الجبال المانع من المخلات  
في التبراق روي انه قال يوم ما في خطبة من غالي في صا قر  
ابنته جعلته في بيت لاله فقال الله امرة كيف تمنعنا مسا  
احله الله ضم في كتابه بقوله وآتيتهم اسد من فطر ارا فقال هذا  
القول والبيبان له ربه في حريم الامانة على غناه وان كان  
حاجا لاشوقا فتركوا في نظر الامور المعاش وقوله كل من اصابه

من غير فعلية التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ارجل النبي  
 وافرص ومنع اهل البيت من حرم ومنها انه قضى في هذه  
 عمارة قضيب ومنها انه فعل في الحصة والعطاء المماجز على  
 الاضمار والاضمار على غيرهم والعربى على نعم ولم يكر ذلك  
 في زمان النبي ومنها انه منع المتعزى فالتة صور المنبر  
 وقالوا انما النبي في كنفه رسول الله وانا انما نحن  
 والحرطون اذ اقبلت من وعي متعة النساء ومتعة الخمر  
 خيرا العمل واوجب على الوجوه الاربعة بان ذلك ليس متنا  
 بحيث قد خافه فان من الغلبة للغير في المسار الاية  
 ليس يردع ومنها انه حكم في الشورى ضد الصواب فانه  
 خالف النبي حيث لم يعرض لقب الامام المختار وخالف  
 اهل البيت حيث لم يعرض على امامته ولم يعرض في الشورى  
 وجعل الامامة في ستة فخر واجيب بان ذلك ليس من الخرافة  
 في شئ كما عزى ان شيعته لم يكره على احد معارض مخالفة النبي  
 ومنها انه حرر كتاب فاطمة على اركان فاطمة لما طاك  
 المنازعة بينها وبين النبي بكونه ابوك عليها ذلك وكتب في  
 كتاب الخرجى والكتاب في يد عافلا قاهر وسالها من  
 شاتها فقضت قضيتها فالتة منها وخرقه ودخل على  
 ابي بكر وعاتبه على ذلك وانفقها منعا عز قدك ولجب  
 منع صحة هذا الخبر كغيره لم يرد احد من المقات واما ما  
 عثمان فيك انه ولي عثمان في طهر فقه حتى احدثوا في امر

السيرة

السيرة العرفا فانه ولي لوليد بعبته وظهر منه مظهر شرب  
 الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص في  
 الكوفة وظهر منه اخرجته اهل الكوفة وولى عبد الله بن مسعود  
 موصوفا التدبير فكانه اهلها وظلوا منه وولى معاوية  
 الشام فظهر منه الغر العظيمة ولجب عنه بانه اغا ولى من  
 ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السراير واما  
 عليه الاخذ بالمظاهر والعزل عند تحقق الضيق ومعاوية  
 كان على الشام في نزوح رايته واما ظهر منه الغر في رايته  
 ومنها انه اتزلعه واقارب بالاموال العظيمة وفوق ما لديهم  
 مبدرا في التفرقة حتى نقل انه دفع الى اربعة فخر من  
 اربعة الف دينار ولجب بالانكسار من مال لا مخرصة  
 نفسه وتموله وفروته مشورة وابنا قارب باموال الخاصة  
 مستحسن شعرا ومنها انه حكي في نفسه عز المومنين وذلك  
 خلافا لشرع لان النبي جعل في الكتاب في الماء والكلاء شرعا  
 واجيب بانه اخذ في ترك نفسه من المعصية الضيقة والخيرية  
 والصواب وكان ذلك في من الشجر بريقه الا انه زاد في  
 عثمان لاريد بشوك الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء  
 منكورة في حق الصحابة فظروا ببر مسعود في مات واحرق  
 مصحفه وضرب عمار حتى صابه قتله وضرب باذر ونفاه  
 لا المؤبرة واجيب بان ضربا بر مسعودان صحيح فقد قيل انه ارا  
 عثمان ان يجمع الكس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم

على ما رواه ارسطو  
 في كتابه التاريخ

في كتابه التاريخ  
 في كتابه التاريخ



في كتابه من طبع صحفه منه فاذ كان مع ما كان فيه من  
 الزيادة والمقصود ان يجعل موافقا لما اتفق  
 عليه اهل الصياحه فاذ به عثمان يستعاد ولازم انه مات  
 ذلك وضرب عمار كان ماري ان دخل عليه واسأله  
 واخلط له في القول بما لا يجوز الاجترار بماله على الامية والامام  
 التاديب من اسأله الادب عليه وان افضى ذلك له لاله فلا  
 عليه لانه وقع وضرورة فعل ما هو جازي كلف وان ما  
 ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اهل الصياحه في  
 حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطرق الاولى  
 وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى للبيعة  
 واخذ لثان في مناقب الشيخين يقول الحمد رأيت ما احدثنا  
 بعد ما استبدوا البنيان والسوا السام ولبسوا الخيايا واكفوا  
 الطيبا وكان يفسد باقواله الامور وينوش الاحوال  
 فاستدعاه من الشام وكان اذا رأى عثمان قال يوم يحيى  
 عدي يا في نارهم فتكوى ما جباهم وجنوحهم وطورهم فضربه  
 عثمان بالسوط على ذلك تاديبا والامام ذلك الى كل من  
 اسأله الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه قال  
 له اما ان كنت واما ان غلب الخيف فثبت فخرج الربيع  
 من فوات بها ومطالنه اسقط العقود عن ابن عمرو ومنها  
 انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبها عليهما وجوب العقود  
 عبد الله بن عمر فلانه قتل المورزان ملك احواز وقد سلم جد

الربيع بن زياد بن ابي ربيعة  
 قتل المورزان ملك احواز  
 ح

ما اسره الفتح واما وجوب الحد على الوليد بن عتبة فلانه  
 شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتمعوا على انه لا يبرأ  
 حكمه هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامانة له وعن الثاني بانه  
 اخذ الحد ليكون على نفسه من شرب الخمر وقيل ان شرب الخمر  
 نجسه والاسرائي عن يثمد هو ومنها انه مثلته العصابة  
 حتى قتل وقال امير المؤمنين ع الله قتله ولم يدر من المثلث اجنى  
 ان الصياحه خذلوه وقد كان يكلمهم الدفوع عنه فلو لا علمهم  
 باستحقاقه لذلك لما سألوا في تأخير رضوخه سيما الخذلان  
 وقول علي ع قتل الله يفرح بان قتله كان بحق وعدم دفعه  
 الى ثلثة ايام دليل على شدة غضبهم عليه وما ذلك الا لاسوة  
 طريقه غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلا الصياحه  
 وتركهم الدفن من غير دفن لا يخرج كان قد غاب بعد لافيه وعن  
 لا تطلق بالمهاجرين في الاضرار عموما وعلى خصوص ان جئوا  
 بقول مطعون في دارهم وترك دفعه فثبت في جوارحهم سيما  
 من عوفات انا الله اساجدا قائما وعاكف طول النهار اكرام  
 وصايا شرفه رسول الله بانيته وبشره بالجنة وان  
 عليه وكيف عذابه وقد كان في زرعهم وطول العزم  
 ضررهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام  
 لكنه لم ياذن في المحاربة ولم يرض بما جادوا من اللادعة  
 خامسا عن اراقة الدماء ورضاء اهل العشاء ومع ذلك  
 لم يدرع الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقفلا

وكان امرأته قد رافقت ورا وسفها المولى يحضر المشايخ والمفتي والبال  
اشارة بقوله وغابوا عن بيعة عزير واحد والبيعة اخرى بيعة الرضا  
وذلك بقصر مرتبة حتى واجبت ان عبيته كانت باسرا النبي و  
منسوبة اليه ١٠٠٠ اقام يده والبيعة مقام يده وعلى الضم لكل قوة  
جهاذه وعظم بلانته وقائع النبي باجماعه ولم يبلغ احد  
درجته في غزاة بدر حتى واجه الحرب وقع والاسلام اتفق  
به المؤمنون لعلهم وكثرة المشركين فقتل على يده السلام ال  
بيعة بنوبيعة ثم شيبه ابنوبيعة في الاصل ابنو سعد  
والواحد بنو عطفه بنو اسديان ثم طعمه بنو عكرمة فوطئ بن  
خويلد ولويزل يقال حتى قتل نصف المشركين والباقي من  
الساير وثلاثة الاف من الملائكة المستويين قتلوا النصف الاخر  
ومع ذلك كانت الحارثية في عيلام وفي غزاة احد جمع اليه  
الرسول ابن النوء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة  
بن اليطلحة وكان يسمى بكسر التنية فقتله علي فاخذ الراية  
غير فقتل علي ٣ ولويزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل  
ستة نفر فاغرم المشركون واشتغل السيلان بالغنائم  
فخرج خالد بن وليد باجماعه على النبي فضر به بالسيف  
والرمح والحر حتى مضى عليه فاغرم الكسرة سوكتا  
فقتل اليه النبي بعد ما قامت وقال له اني هؤلاء هم  
عبي وعاء وكان اكثر المشركين في بيعة ٤ وفي يوم الاحزاب قتل  
بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود

البطل النجم حور



في عشرة آلاف من الملائكة فيجب ان يكونوا في كل يوم وقالوا لعلهم  
لقد اصابوا بالمرض ولما جئنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في  
والعصا وابنه الفضل وابوه سفيان بن الحارث ونوفل  
بن الحارث ورسبه بن الحارث وعبد الله بن زياد وعبيدة  
ومصعب بن ابي لهب فخرج ابو جندب فقتله على فاهم  
المشركون واقتل النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا فقتل على اربعين  
فاخذهم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع للانو  
والعزوات المشهورات التي نقابها ارباب السيرة فيكون على فضل  
بقوله نعم فضل الله المجاهد على القاعد في درجة ولانه  
اعلم بقوة حربه وشدته لازمة للرسول لانه في ضعف  
كان في مجرد وفي كبره كان ختمه يدخله كل وقت وكثرة  
استغاثته منه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الحزم على رشاد  
وقد قال جبر بن زلقوله نعم ونعيمها اذن واعية الله اجعلها  
اذن علي قاله ما ضيقت بعد ذلك شيئا وقاله على قول  
الله ما العباد من العلم فانتج لي كل باب باب ورجعت  
الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم  
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلائية  
والفروع الفقهية وعلم التنبيه وعلم التصوف وعلم الفقه  
غيرها فان خرقه المشايخ شئ ليس له وابل العبد رشي  
المفسر في تحييده وابل الاسود الدوي في دور الفقه عليهم والاشاد  
والخبر هو بذلك حيث قاله والله لو كنت في الوسا دلت

من اهل التورية بنوهم وبنو اهل الزبور بنوهم وبنو اهل  
الاخبار باخبارهم وبنو اهل الفرقان بفرقانهم والله ما انزلت  
من آية في كتابي الا وحملها اسماء او ارض اوليا و  
لها لا الا انا اعم فيهم نزلات وفي شئ نزلت وانما كان اعم يكون  
افضل ولقولهم وانما انزلت اليه فانه لا احد الا  
يدعو نفسه كما لا ياد نفسه وللبس المراد به فاطمة والحسين  
الحسين لانهم الذين عوا في قولهم وابناء وابناء وابناء وابناء  
نساء كما فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسين  
والحسين وليس مير علي الا اجماع فتعذر ان يكون عليا مرسا  
دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاه لبا هله بدل علي انه  
في غاية الشفقة والمحبة له في الاصل والمناضون الذين  
لخرج لبا هله منجبه ويحذر عليه من العذاب وكثرة سخا به  
على غيره وبذلك على ذلك الشرحه من ايشار المحامد على نفسه  
واهل بيته حتى لا يجد فيهم من يثارت عليه وبات طاويا  
هو وابا اعم ثلثه ايام حتى انزل الله في حقهم ويضعون الطها  
على جبهه ميكا او يثا واسيرا وتصد في الصدوة بجماعة  
ونزل في شأنه اما اولئك الله ورسوله الذين آمنوا الذين يقيمون  
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم الكون وكان ازيد من  
بعد النبي صلى الله عليه وسلم من اعدائه عن اذات الدنيا مع اقتداء  
عليه الاشياخ اجماعا لبا عليه ولهذا قال بادنبا بادنبا  
اليك عني التي تعوذت ام التي تشوق لاحان حينك

هي ان شري شري لا حاجة لي في ان قد ظفرت ثلث الازمة  
 في ان فعيثت قصير وخطرك كثير واهلك حقير وقال الله  
 لذيالك هذه اخون في عيتي من غير اخذت ربي في يدي خذوم وكان  
 اخذت في لكس مأكلا وملبسا ولم يشع من طعام قط قال ابو  
 عبد الله بن ارفع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما  
 فوجدنا فيه خبز شعير باب مرصوفا فاكلنا منه فقلنا  
 يا امير المؤمنين لو لم نعرفه فقال اخذت هذا من الوادي بنيت ان نرتد  
 وخرجنا من هذا في اخذت من علي لم يشارك فيه غيره ولم يسل  
 درجته وكان فعلاه من ليف ويرقع قصصه يعلل تارة  
 ويليف اخرى وكل ان يتادم فان فعلا في الخيل والخل فان  
 ترقى فينا من الارض وان ترقى فينا من وكان لا ياكل اللحم  
 الا قليلا ويقول لا يتبعوا بطونكم مقابر الخيول واجعلهم  
 حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير طول سجود  
 وكان يحافظ على الدنيا طرا وكانوا يسفحون المصوب في  
 جسده وقت الصلوة لالتفاتة بالكلية الى الله ثم يفرغ  
 في الحاجات معه ولاحق حتى ترك عبد الرحمن بن عليم في دار  
 وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفي عن روائ  
 حين اخذ يوم البصل مع شدة عداوته له وقوله سيقوا  
 منه ومن ولده يوما احد وعفي عن سعيد بن العاصم كان  
 عدوا لآخيه العداوة ولما حارب معاوية سبوا اصحاب  
 معاوية الى الشريعة فنعوه الماء فلما اشتد عطشا صحا

٣

وجها

حاتمهم وفرقهم وماتوا لشدة عداوته فارادوا ان يصيبه ان يفعلوا ذلك  
 بهم وها هو عن ذلك وقال انصوا لي عن بعض الشريعة فيخذ  
 السيف ما يفتن عن ذلك واشترطوا ان يطولوا في الحق  
 نسيب الدعا مع شدة باسه وحيثه قال اصعبه بن سوسا  
 كان فينا كاحدنا في ليز جانب وشدة فواضع وسهولة فياد  
 وكنا نحاربها في اية الاسير المربوط بالسيف او افقت عرسه  
 واقدمهم اجابنا يدي على ذلك روي الى النبي قال بعثت يوم  
 الاشارة اسم علي يوم الثلاثاء ولا اقرب من هذه المدة وفولنا  
 اوكم اسلاما على من له طالب وماروي من نطمه كان يقول انا  
 اول من صلى واكثر من الله ورسوله ولا سيقوا الى الصلوة  
 الا النبي الله وكان قوله شهور في العجاية ولم يكره عليه فله على  
 صدقه واذا ثبت انه اقدم ايماننا العجاية كان افضل  
 من غيره لقوله نعم والسابقون السابقون والذين المقربون  
 وروي انه قال من الدين يشهد دم العجاية انا الصدوق الاكبر  
 امنت بآيما ان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم يكره عليه  
 سكر فيكون افضل من ابي بكر وانصهم لسانا على ايش ربه  
 كتمان في البلاشة وقال البلاشة ان كلامه دون كلام الله  
 وفوق كلام الخلق واسم رايه اكره حرجا على فاما حدة  
 الله ولم يبع على ذلك الصلوة لم يفتت الى العزابة والحيرة واهم  
 كتاب الله العزيز فان اكره اية القراءة كاني عرو وعاصم و  
 غيرهما بسند وروى قوام في البية فاهم كلامه عبد الرحمن



الشيء هو تليده على ولاخباره بالحب وذلك كما خبارة يقتل ذلك  
الشدة وطاهر حيلة اصحابه من المستحق قالوا والله ما كذبنا فاشبهوا على  
حق وحده وتوفيقه ووجد على كنهه سلفا لئلا يلد له عليه السلام  
يجذب كنهه مع جذبا ويجمع مع تركها وقالوا اصحابه ان امر الدنيا  
قد عروا فقال له دعوا وانما خرو مرة ثانية فقالوا دعوا  
فقالوا لنذهب نرى عبد الله الذي في نفسه ان وجدت الشوم فقد  
عروا كنت واخرى يتأله قالوا لا وصلنا النمل لم نجد عروا فقالوا  
يا اخاه لا تزدنا من الامور ذلك يدركنا طاعة على وتغيره وا  
يقول نفسه في شهور رمضان وقيل له قد انزلت جلاله فوجدوا  
الذي فقالوا دعيت ولا يموت حتى يعود في الدنيا صاحب  
حيث يتعارف تمام رحمة من المبرور قل الله انك الحبيب وانا  
حبيب قل الله انك ان حبلنا ولقيلنا في رجلها من هذا الباب الذي  
له باب الفيل فلما بعث امره يا محمد ونزل في الحبيب على السلام وحمل  
على مقدسه خالدا وحبيب صاحب رايه فارها حتى دخل المسجد  
من باب النبوة واجابة دعائه فانه لم يات شهر رغبة في البيان وظهور  
المعجزة اعني وقد شير الى ذلك فيما تقدم ومنه خاصة بالقرابة  
والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة اخذ على الخلفه وجوب  
الحبة فانه كان اولي القرى وخيبة اولي القرى واجبة لثوبه تعالى  
قال لاسلك عليه اجرا الا المودة في القرى والنصرة لرسول الله  
يدخله قوله ثم في حق النبي هو مولان وجبريل وصالح المؤمنين  
والمراد بصلح المؤمنين على صرح به المفسرون والمراد بالولي

هو الناصر وسأفاد الانبياء بدليل ذلك قوله عز وجل ان يقولوا  
آدم في طم والي نوح في قنوة والي ابراهيم في طم والي موسى في طم  
عيسى في طم فليطو الى على من اني طالبه وجبت سوا الله الانبياء  
في صفاهم والانبياء افضل من ذلك بكونه في الصحابة لان المساوي  
الا فضل افضل وخبر الطاهر اهدى الى الله طاهر مشوي فقال  
الامام ائمتنا باجتهادنا لم يكن باكل من في خارجهم واكلوا الاجابة الله  
افضل وخبر المثلث وخبر العزير قد مر ذكرها وغيره من الاخبار التي  
تقدم ذكرها والاشياء بسبب لغوه فانه لم يكن رايه قط لا من غير  
كان سلامونا بخلاف باقي الصحابة فالحق كما قبل بعثه النبي  
كفره والكرة الاسماع به في شفاع المسامير الكفر في شفاعهم  
بغيره يدل على ذلك كونه حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة  
الاسلام به وتميزه بالكمالات الغيبية كالعلم والسخاوة و  
حسن الخلق والدين كزيد القوة وشدة الدين والمناجاة فكونه  
برحمته الرسول وزوج النبوة وابس بطير ولا غير ذلك واجبه  
للكمال في جميع صفاته وفوق صفاته واصفاته بالكمال والتمتع  
بالكمال الآله لا يدل على الافضلية بغير زيادة الثواب والكرامة عند  
الله بعد ما ثبت من الاتفاقيات الجارية بحسب الاجماع على فضيلة النبي  
ثم جرد الله الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اسما  
الكتاب فتولى ويحجبها الاتفاق الذي يؤيد له في كونه وما لا يغيره  
من جهة خبره الاستبعاد وجبرته التي بالمعروف والحق والفضل  
والاستحقاق لم يولد له ان الكرم عند الله افضل ولا يفضي الا فضل

الآلاكم وليس المراد به عليهما لأن النبي صلى الله عليه وآله عند هذه الغزاة فخرى وفي هذه  
 الغزاة وأما السنة فلهذا أقدموا بالذين من بعد أبي بكر وعمر  
 ودخلوا في الخطا حتى لم يكونوا مأمورين بالقتال ولا يوموا بالفضل  
 ولا المساوي بالافتداسية عند الشيعة وقوله لا أبي بكر وعمر  
 ما سئل كقول أهل الحق ما خلا النبي والرسول وقوله خير  
 أبو بكر وعمر وقوله ما ينبغي ان يسموا فيعلموا انهم تقدموا عليه  
 وقوله لو كنت بخلافه لادري في لا تختص بالباكر خليفه لاكن  
 هو خير مني في ديني وصاحبه الذي اجبت له صحبتي في الغار وخليفتي  
 في اسق وقوله ما ابن مثل أبي بكر كذا في الكمال وهو صدوق وان  
 لم يزوجني ابنته وبنه في عاله ووالا في بنه وخلصت ساعة  
 الخوف وقوله لا اقبل الدرة حيز كان يثني امام أبي بكر انشئ  
 امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد  
 النبي والرسول في هذا فضل من أبي بكر وشمل هذا الكلام وان  
 كان ظاهره في فضيلة الغير لكنه اغايبا ولا يثبت فضل المذكور  
 ولهذا افادته ابا بكر افضل من أبي الدرداء والستر في ذلك ان  
 الخالف في كلامه انما هو المقاضل دون المساوي فاذا  
 في فضيلة احدهما ثبتت فضيلة الآخر وغيره وبرهان قلت  
 يا رسول الله من اجل انك ليك قال عايشة قلت من الرجال قال  
 ابو جعفر ثم قال غيره وقالته لو كان بعدني لكان عمر وعبد  
 عبد الله بن جعفر النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر وعمر فقال هذا السمع  
 البصر وأما الآثار فعز ابن جعفر كذا في النور ورسول الله صلى الله عليه وآله

انظر

افضل امه رسول الله بعدد قال النبي صلى الله عليه وآله ابو بكر وعمر عثمان و  
 بن الخطاب قلت لا في ابي النبي صلى الله عليه وآله بعد النبي قال ابو بكر  
 ثم من قال غيره وخفيت ان اقول الله فيقول عثمان قلت انت  
 قلت انا لا ابراهيم السليبي وغيره من الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله  
 عمر الله اعلم وعنه ما قبل الله ما هو حيا اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله  
 اوصى ولكن ان اراد الله بالمتخير من اجمعهم كما جهم بعدهم في  
 خيرهم وأما الامارات فاقوات في ايام أبي بكر فيجمع الكثرة و  
 تالفت القلوب وتتابع الفوج وهم أهل الردة ونظم جيزر  
 من الشرك ولجلاء الروم من الشام واطرافها طرد فارس من زرد  
 السواد واطرافها ارفع قوتهم وشوكهم ووفور مواليم و  
 احوالهم وفي ايام عمر فتح جانب المشرك في اقصى ارجاسان وقطع  
 دوله بعدد وتعرض له الراسي البنيان الثابت الاركان ومن  
 رسلا الامور وسياسة الجور والفاضة العادلة وقوية الصلابة  
 ومن اعراضه عن منافع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي  
 ايام عثمان من فتح البلاد وادانة الاسلام وجمع الناس على صف  
 واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجليه عن حبس المسلمين  
 والانفاق في ضرورة الدين والمهاجرة حتى يزكو عن غش النبي صلى الله عليه وآله  
 ابتداء والاسحابة من اذنه في شرب وشرقه بقوله عثمان اخي و  
 رفيق في الجنة وقوله الا اخبركم اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله  
 وقوله انه يدخل الجنة بغير حسرة والنقد في الايام عشرة  
 لوجود العفة واشغالها عن غيرهم ووجود الكمال فيهم ذهب





مماثلة مثلاً ارض كذا لا تقتضي مركز هذا العالم وما كذا عالم يقتضي  
محيط هذا العالم واما الله سبحانه للسمع بما استند في المشهور اعني  
الجواز ان يكون طابع عناصره من العالمات الطبيعية عناصر  
عالمه آخر وان كانت مماثلة لما في الطبيعة لان اختلافها  
عناصر العالمين في تأملها والذين في الجواب ان اشار بقوله  
والكرة ووجوب الحلا واختلاف المتعاقبات متنوعة واختلفوا  
في ان العالم على سبيل ان يعدم وينقضي امر لا يذهب للملاسة الى  
اشاعه ذهب الى انه قديم وما ثبت قدمه امشع عن غيره وقد  
الكلامية والملاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمنع انتهاء  
وذهب الاشاعرة وابو علي الى جواز فناء العالمين بالعقل  
وذهب الاشاعرة ابو عاصم الى انه انما يعرف بالسمع ولهذا  
المقام ان جواز عدمه يعدم بالعقل ووقع عدمه بالسمع اما الاول  
فلانه محذور والمكرر يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امشع عليه  
العدم لزعم الانتقال من الامكان الى الوجود والوجود المعنى  
اشار بقوله والامكان يعطى جواز العدم اقواله في نظر لان  
المكرر يجوز ان يمشع فناءه اتمه عدمه الطاري بعد وجوده  
ولا يلزم من ذلك انتقالا من الامكان الذي الى الوجود لهذا  
واما كان يلزم لو امشع عليه العدم مطلقا طاريا كما ادو  
مستد يا وقد تبيين ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا  
يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم  
مثل قوله نعم كما هو عليها فان وبقر وجه ذلك في الجلال والاكرام

شر

وشق قوله نعم كذا في هذا الاوجه وقوله نعم هو الاول والاخر والآخر  
في حقته نعم انا نحقق ان لو لم يوجد فناء ما سواه وقوله نعم يوم طوي  
السعد كفي السجل الكلي في خبر ذلك في المصنف القطيع والحد  
اشار بقوله والسمع در عليه اي على العدم وقوله ويتاخر في المكلف  
بالنقد وكافي في نفسه ابراهيم ثم اشارة الى الجواب دخل مقدم تقريره  
ان القول بوقوع العدم يتنافى القول بالمعاد لان اعادة المعدوم  
بمفعله فاذا وقع العدم امشع الاعادة فلا يتحقق المعاد ونقرر  
الجواز ان يقال انه لا اشكال في خبر المكلفين ويجوز ان يعدم بالكلية  
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاخر العدم بتغير  
الاجزاء ويتاخر المعاد جمع تلك الاجزاء وتاخيرها بعد التفرق  
ويصح هذا القول وكافي في نفسه ابراهيم فانه لما طلب لآلة احياء  
الموتى حيث قال رب ارحمني كفى في الموتى قال الله نعم في جوابه  
لتحذر ربيعة من الطير فصوره الذي لم يجعل على كل جبل من جبالهم  
ادهم من زمينك سيعلم بظهور منه انه اراد احياء الموتى باليد  
الاجزاء المنفردة بالموت وانشاء الفناء غير معقول لانه  
ان قام بذاته لم يكن متصلا وكذا ان قام بالجوارح والاشياء الاولى  
ولا يستلزمه انتقالا من الجاهل او المثل ذهب ابو علي وابو عاصم  
ومشعوا الى ان الله تعالى خلق الفناء فيمنعه به جميع الاجسام  
لكونه ضدك وسادها لها ثم قال ابو علي انه يخالف لكل جوهري  
فناء وقال ابو عاصم ان فناء اجساما يكون لآلة الكل والمص  
تجاوز لكل جوهري فناء اظهر هذا للذهب ولما كان مشددا على



تحت دعا على حده ان الغنة موجودا ثانيا انه منافي لما سواه  
 من الموجودات وتاليا انه يفوق الموجودات جعل ابطال كل منها في  
 حقيقة ابطال ان الغنة موجودا فلا يكون موجودا وقد  
 كان حذونا قبل والا فكم نأخر ضده فاما موجودا اصله فغير  
 اما ان لا يكون الا بطلان الاشياء الدائمة في الامكان الذاتي او  
 الوجوب والاعراض في الوجود واما بسبب وجوده في ذاته  
 والى هذا اشار بقوله ولا يستلزمه ابطال الحقائق والكتب واما  
 بطلان انه بطلان منافي لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان  
 جوهر فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغير فلا بد ان  
 يكون قائما بجوهر ابتدائي او بواسطة فلا يكون على غير ذلك  
 الجوهر فلا يكون على المتعدد بزيادات الجوهر والى هذا المعنى اشار  
 بقوله ان قام بذاته لم يكن ضد وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان  
 انه يفوق الموجودات فلان اعداءه الموجود ليس او لم  
 اعداه ذلك الموجود له اعتراف منه من الدخول في الوجود بل قال  
 هذا او لم يزد ذلك لما اشتم ان الموضع اسهل من الموضع والى هذا  
 اشار بقوله لا شئ الا لاوليه واشبات بقدر لا في محال يستلزم  
 الترجيح لا مرجح او اجتماع التقيضين واشباته في محال يستلزم  
 توقف الشئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة من  
 الى ان الجوهر باقينا قائم بذاته فاذا استغنى عن البقاء في  
 الجوهر والمتم ابطال هذا المذهب وقال في ابطاله اشبات بقائه  
 لا في محال يستلزم الترجيح لا مرجح او اجتماع التقيضين في ذلك

لان

لان البقاء لا يخفى اما ان يكون جوهر او عرض فان كان الاول  
 يلزم الترجيح لا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل الجوهرين عرضي  
 الجوهر الذي هو باق البقاء والجوهر الذي هو البقاء شرط الا  
 من غير ذلك فيلزم الترجيح لا مرجح لانه لا يمكن جعل احدهما شرط  
 للآخر والى هذا العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع التقيضين  
 لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محال باعتبار كونه  
 عرضيا يكون في محال يلزم اجتماع التقيضين وذهب طائفة من  
 الاشياء الى ان الجوهر باقينا قائم به فاذا اراد الله تعالى  
 اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فاشق للجوهر فاجط المصداق  
 المذهب بان حصول البقاء في محال يستلزم توقف الشئ على نفسه  
 اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في محال يستلزم  
 على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما  
 نفس البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه ابتداء او بحلول  
 البقاء في ذاته يلزم توقف الشئ على نفسه بواسطة وجوب  
 ابقاء الوعد والحل فتنقض وجوب البحث والضرورة فاضية  
 بنبوت الجبر في من در محال صرح اسكانه ولا يجب عادة في  
 المكلف اختلاف في المعاد فاطبق المليون على الجبر في ذهب  
 طائفة من المحققين الى ان المعاد النسي في المراتب وجود  
 الروح بعد موت البدن وخرابه يكره ان يثبت بالبرهان العقلي  
 واما المعاد الحسي في فلا محال للبرهان على شأته ونفيه  
 وكذا يجب ان يعتقد على لوجه الذي ذكره الانبياء لا غنى

صالحون وذهب طائفة من المشركين واخرج الله على عباده المعاد  
على الوجه الاول ان الله تعالى جعل لكل طائفة من عباده طائفة  
وتوعد العاصين بالعقوبة بعد الموت ولا يتصور الثواب في  
العقوبات بل الموت لا بعد العود فوجب العود ايضا للعود والى  
والثاني ان الله تعالى جعل لكل طائفة من عباده طائفة  
الثواب بالطاعة والعقوبة على العصية فيجب البعث في كل طائفة  
والا لكان ظالما تعالى ما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا البعث  
منوط بقاعدة العسير والنتيج العقليين وان العدل واجب  
لله تعالى كما هو منزه عن كل نقص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني  
واقع اما الروحاني فمستقر في النفس فيكون بعد خراب البدن  
ولمساواة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله ولا  
تخسر الذين قتلوا في سبيل الله او اتا بالاحياء عند ربهم من قول  
موسى وقوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين والحق ان الله تعالى  
واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته ولكن قد ورد  
في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل  
منها قوله قل لا ترجعوا لعظامكم ومجربهم فليخبر الذين انشأنا  
او كثره فاذم من الاجلاد الى يوم ينزلون فيقولون رب  
بعيدنا قل الذين ظنوا انهم اقربوا الى ربهم انهم لم ينجحوا  
عظامهم بل ينادون ربنا ان نسوي بيننا وبينهم عظامنا فاعطوا  
لهم ما هم مستحقون على انهم كفروا بهم بدل ما هم اجابوا داعيهم  
يوم تشرق الارض من غير غمام ذلك حشر على ايسر وانظر الى

العظام

العظام كيف تشبههم نسو عظامهم افلا يعلمون ان الله تعالى  
لا يبدل ذلك مما لا يحصى في المعاد الجسماني فربما يات من بعد  
لانه من كل طائفة العباد فيجب البعث في كل طائفة والاثبات به وانما قلنا  
انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة و  
قوله ولا يجعل عادة فواصل للكلمات اشارة الى جواب شبهة تفرقة  
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار  
بدن لما اكل غيره بدنه الاكل في هذا الجزء اما ان لا يعاد اصله  
الخط او يعاد في كل واحد منهما ويصح لاستحالة ان يكون جزء  
واحد يبعث في اثنى واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما  
وحيث فلا يكون الاخر معاد بغيره وهذا مع اضمانية لا التماثل  
بالتمتع بمتعضودنا وعوان لا يمكن اعادة جميع الايمان  
كما زعم وتفرق الجواب لانه المعاد اعم من الاجزاء الاصلية وهي  
الباقية من اول الامر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا  
الجزء ففضل في الانسان الاكل فلا يجعل عادته فيه وهذا  
قوله ولا يجعل عادة الفواصل شأن كان من الاجزاء الاصلية  
لما كوله في هذه الاقوال وظهر خذوا الاملاك وحصولها  
فوقها وولم الحجة مع الاضطرار وقوله البدن في غير الموت  
وتماثل القوى الجسمانية استبعاد ان نسخ المسكون للمعاد  
على امتناع حشر الاجساد بانه لو كان فاسا ان يكون عود الروح  
الى البدن في عالم العتات وهو الشاغل وفي عالم الاموات



وهو واجب خالص والالتزام وهو حق وبانه بانهم تولد البذر في خاوية  
 التوالد وذلك عند البعث وهو مشتمع وعلى امتناع وجود الجنة  
 بانه لا يمكن حصولها في عالم الحاضر ولا في عالم الاقلام لانها  
 لا تدغم القول بها وحيث عرضها كعرض السموات والارض بالضرورة  
 تكون فوق الاقلام بحيث خارجها وذلك لان تلك السموات المحيطة  
 بجميع الاقلام محدودة الجاهات وبه ينهي عالم الجسمانيات وعلم  
 امتناع تاسيد التوابع العقلية بانه يلزم دوام المحبوة مع  
 الاحتراق في الدوام وعدم تنامي القوى الجسمانية لانت  
 وصول الثواب دائما ووصول العقاب دائما بالنسبة لبعض  
 وجوب الخيرات في غير المتناهية واجانب الصفة هذه الوجوه  
 بانها استبعادان ولا امتناع في شئ مما ذكر فان الاقلام  
 حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان  
 اختراقها ايضا جائزا على ان مود الروح في عالم الحاضر لا يتو  
 الشاخر وحصول الجنة فوق الاقلام جائزا وما ذكر من حديث  
 المحدث في مسئلة تسليمه لاسلمها ودوام المحبوة مع دوام  
 الاحتراق مكرر والتوابع ايضا مما ذكر في خوارزم وهو القوة الخيالية  
 قد لا تستأجر انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة وسبق التوابع  
 وهو النفع المستحق للثواب العظيم والاحلال للملح وهو قوله  
 ينبغي عزاء رتفاع حال العبد مع قصد الرفع بفعل الواجب المستند  
 وفعل الصلح وهو التزك الى على مذبح من حيث التزك عندنا

والاحلال

والاحلال الى اي الصلح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجبه  
 وجوبه بمعنى شرط في استحقاق الثواب والامتناع والامتناع  
 بفعل الواجب لوجوبه او لوجبه وجوبه والمندوب كذلك  
 بشرط في استحقاق الثواب والامتناع بفعله ان يفعله لئلا  
 او لوجبه ندبه والضد لانه ترك الصلح اي سيقوا فعل الصلح  
 التوابع والملح اذا فعله لانه ترك الصلح والاحلال بالصلح لان  
 احلاله فانه اذا فعله لا يخلو الا بالصلح بسبق التوابع والملح  
 فانه لو فعل الواجب والمندوب لانه ترك الصلح مدحا ولا  
 فواللهما وكذا لو ترك الصلح او اخل به لغرض اخر غير ذلك او غيرهما  
 لم يسبق ثوابا ومدحا وانما يسبق للملح والتوابع بفعل الطاعة  
 لان الطاعة مشقة لزمها الله نعم لا تكلف وظهور ان المشقة  
 من غير عجز وظهور وهو فيج لا يصدر عن الحكيم والعجز لا يكون  
 الانقضاء والاصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف  
 عبثا وكذا يسبق العقاب وهو النقص المستحق للمعارف والاعانة  
 والدم وهو التوابع يسبق من امتناع حال العبد مع قصد فعل  
 الصلح والاحلال الواجب لانه على اللطف وذلك لا  
 المكلف اذا علم ان للعصية بسبقها العقاب فانه بعد  
 عن فعلها او يعذب بفعلها واللفظ على الله واجبه لله  
 السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل الصلح والاحلال  
 بالواجب سبب الاستحقاق والعقاب ولما كان سببا لا ينفو  
 لو كان الاحلال الواجب سببا للاستحقاق والدم والاحلال

بالفتح سببا لاستحقاق اللوح كان المكلف اذا اخل بالواجب وجب  
 كان استحقاق اللوح والزم اجتناب فبذلك اجتماع الاستحقاقين اي  
 استحقاق اللوح والزم في المكلف وهو مشع اجاب بقوله ولا استحقاق  
 في اجتماع الاستحقاقين باعتبار استحقاق اللوح باعتبار الاحلال  
 بالغير واستحقاق اللوح باعتبار الاحلال بالواجب واجاب بالمشقة  
 في شكر المشقة فيرد عليه بوجهين الاول ان اجاب عنه الشكر  
 وقع شكر الله تعالى نعم الله تعالى بها فلا يشتر المكلف ان يوافيها  
 بطلان بان ايجال المشقة في شكر المشقة في شكر المشقة اذ يقع ان  
 الانسان على غيره نعمه ثم يكلفه ويوجب شكره حتى لا ينقص  
 خيرا من فعل الله اليه فواجب والفتي لا يصدر عن الله تعالى  
 يكون اجاب المكلف لاستحقاق الثواب ولغرض العقل به مع  
 الجهد الذي اخرج بطلان هذا المذهب بقرينه ان العقل يقتضي وجوب  
 شكر المشقة لله بان التكليف الشرعي ونقص العقل وجوب الشكر مع  
 الجهد التكليف بوجوب شكر بان التكليف ليس بشكر انما هو منع ظ  
 وينتظر في استحقاق الثواب لو كان الفعل المكلف بالواجب والندوة  
 او الاخلاق اي الفتح شافا اذ المتقضي لاستحقاق الثواب هو المشقة  
 فاذا استوفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب نعم المشقة  
 رفع المذم على الطاعة فان الطاعة حاله صدورها عن الفاعل عتبع  
 المذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعها مع انها سبب لاستحقاق الثواب  
 نعم رفع المذم شرط لاستحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق  
 الثواب شفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به الوجه اي اذا

ادفع

ادفع لوجه الوجوب ولو عجز ولو عجز المذنب والندب وجب ان  
 الثواب العظيم والعقاب بالاعانة لعلم الضرورة باستحقاقها مع  
 فعل موجبه ما ذهب المعزلة الى ان الثواب يجب ان يفتقر بالتعظيم  
 والعقوبة يجب ان يفتقر بالاعانة والفتور والفتور والفتور بالاعانة  
 فعل بالضرورة ان زفضل الفعل الشا والمكلف فانه يشترط التعظيم في  
 الاحلال وكذلك زفضل الفعل الفتح يستحق الاعانة والاستحقاق به  
 ويجب دوامها وذهب المعزلة الى انه يجب دوام الثواب بعلم  
 السعي وعقاب العمل الجهد والاشتراط المصنف واجتنب عليه بوجه  
 الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية  
 يستلزم المكلف على فعل الطاعة وينجزه من المعصية فيكون لطف  
 واللفظ والنجيب اليه اشار بقوله لاستحقاقه على الطاعة والفتور  
 اللوح والزم دايما اذ لا وقت لا يحسن فيه مع المطيع ودم المذم  
 ولا معول الطاعة والمعصية فيجوز دوام الثواب والعقاب لان  
 دوام احل المعول ليس بزم دوام المعول الاخر واليه اشار بقوله  
 ولما دوام اللوح والزم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً حصل  
 لصاحبه الاله بالقطاعة والعقاب لو كان منقطعاً حصل لصاحبه  
 السور وبما استلزم ذلك من الثواب والعقاب الصبر على شئ ولو كان  
 بحيث يوصف بالمسبب مستحلاً لهذا البحث والاعانة اشار بقوله والضم  
 لغيرها ما لو انه اي يزم بانقطاع الثواب لذكره النفع حصوله  
 الا انه لا يجوز نفعه وبما استلزم العقاب لذكره الضرر حصوله  
 نفع السور والذكر ونفعه وحيث يوصفها اي لخصوص الثواب والعقاب



من الشواهد التي لا ريب فيها انه لو لم يكن في المكان المقصود من  
الغرض والمقتضى ان كانا بالحدود وانما غير جازم الى هذا اشار  
بقوله والامكان التوابع ان يقتصر حاله في الغرض والمقتضى على تقدير  
تصوله الى حصول الغرض فيها اي في الغرض والمقتضى اما العلة  
فلا ريب ان دخلت باب التوابع فيجب ان يوصف بالطريق الاولى  
والله اعلم بالشارع وقوله وهو ادخلت باب التوابع ولما كان السائل  
ان يقول ان التوابع لا يخلص عن الشوب لان على الجنة درجات  
متفاوتة فلو كان ادنى مرتبة يكون معناه ان شاهد من هو اعظم  
درجة ولا يجزى عن اهل الجنة الشكر عن الله نعم ونعم عليه  
الاخلاص والعباد وكذا ذلك مشقة فلا يكون التوابع حاله من  
الشوب واجم فان اهل النار يكون الشباخ فيجب ان يثبت ان  
جزءها فلا يكون عقلي خالصا عن شوبه لان التوابع اجاب عن قوله ادخل  
ذو مرتبة في الجنة لا يثبت الا في مرتبة فلا يكون معناه ان شاهد  
من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالثواب الواحد ان شاء الله  
شباخ التوابع في الجنة مشقة من الشباخ واهل النار لا يكون  
المرتبة الشباخ فلا يثبتون به فمعنا خالصا عن الشوب نحو  
توقف التوابع على شرط والا لثبت العارف بالله نعم خاصه و  
جماعة من العشرة الذين التوابع يجوز ان يتوقف على شرط ولكن  
المتم واخرج عليه بأنه لو لم يتوقف التوابع على شرط المكان العارف  
بالله نعم وحده فربما ان يصدق للشيء في رسالته مثا بالكتاب  
نظ بالانوار بيان الملائكة ان العارف بالله نعم وحده وغير

ان يصدق اليه له معرفة مستقلة فلو لم يكن قضاؤه ان  
شرط لو جيل ان يثاب بالعرفه المستقله وان لو صدق اليه  
والا بساط باطل الاستدلاله والقدوم فلو لم يكن شرعيه  
معرفة خبايره ذهب جماعة من المعتزله الى الا بساط والتكثير  
على ان المكلف يقطع ثوابه المتقدم بعصية المتأخرة و  
المعتزله يوجبون للتقدمه بطاعة المتأخرة ونفاه المحذور  
المكلف واجتباها لهم لان الطاع واسأه وكان أسأه الزكوان  
يعتزلهم فلو لم يكن شرعيه اشتغالهم فخره و  
بوعده واجب القائلون بالابساط والتكثير اختلوا فقال  
الوعلى المتأخر يقطع المتقدم ويقرع على حاله وقال ابو  
حاشم يقرع الاكبر والاكبر يقرع الاكبر الا على اساس وان  
الزائد مستحق وان تساوا صار كان ليكره وهو الوازنه  
لكم ارادوا بطلان ذهب في حاشم فقال ولعدم الاوليه اذا  
كان الآخر منعنا ونصلوا المناقضين مع التساوي فنزله  
انا وفرضا اشق المكلف حصة اجزاء من الثواب وحصة اجزاء  
من العقاب فاستقل الحد الحقيقى من العقاب دون الاخر ليس  
اولى من العكس فاما ان يقطع معا وهو خلاف منهجه او لا  
يسقط غير منها وهو الخط ولو فرضا انه اشق حصة اجزاء  
من الثواب وحصة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط العدم  
للاخر ليسقط الباقي بالعدم والاستغناء صيرورة العقاب و  
العدم غالباً ومثراً وان تقاربت الزم وجودهما معاً لان حصة

عنهم كل واحد منهما ويجوز الآخر فلو عدنا معاد فنعمة وجداد فنعمة  
لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهي موجودة حال كونها  
معدومين فيزول الجمع بين النقيضين فيجب ان يكونا من العباد  
يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الاول فخر حق يوجب عند الاستحقاق  
بقية عجب رحمة فليس المكاسر والمكسر وان كانا لا يتبدلان  
المزاج اخص والحق انه ليس بينهما اثر وتأثير حقيقة بل احباط  
الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يشيب عليها وهي المواتة  
انه لا يشيب عليها ويؤثر العنوة على المعصية بقدر حجاج يخرج  
للمعصية الحيوية الاولى اخص فان اسقاط احد الخسيران لم  
يكز او في الآخر كذا المختار يرجع اليها شاء على امره مسئلة الحارس  
والجاني وغيرهما وانما في محله وعذاب صناديد الكبيرة منقطع  
لاستحقاق الثواب بايمانه ونجته عند العقلاء استحقاق المسكون  
على ان عذاب الكافر المعاند لا ينقطع والمكافر البالغ في الاجتهاد  
الذي حصل له المطازم الجاحظ والغفري انه معذور وقوله نعم  
وما جعل عليه في الدين مرجح والان تؤذيه مع بذل الجهد  
والطاعة من غير تقصير في عقاله وذهاب لما يكون الى اية غير  
معذور وادعوا الامناع على قسطنطين الخالفين قالوا الكفار هم  
رسول الله صلى الله عليه واله الذين قتلوا وحكم على ذمهم في النار  
يكونوا من استخرج معاذير بل سئلوا عن اعتقاد الكفر بعد من اليهود  
ومنهم من يظن ان ذلك بعد افراغ الوعاء وختم الله على قلوبهم ولم  
يسمع صدورهم والاسلام فله هيتد في الاحقية ولو يقال غير

احد

استحقاق المعصية عند الفرض الذي ذكره الجاحظ والغفري وانما  
عليه بان البالغ في الاجتهاد انما ان يصير واصل الى الحق او ينجي  
ناظرا وكلاهما ناجح وينبغي ان يؤدى الاجتهاد الى الكفر فالكفر  
استحقاق الكافر واما الجاحظ لاسرورا وكلاهما مقصور في الاجتهاد  
ولا ان يكونا في فروع العذاب وقوله نعم وما جعل عليه في الدين  
من حرج خطا على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا لا يظن  
لشركه عند لاكثر من يعظم في العنوة وما روى ان النبي صلى الله  
عليه وآله في التاريخ من التفت حجة في عالم وقال في المعنوة وبعض الاشياء  
لا يذنبون بل يذنبون اهل البيت لما روى في الحديث والآن  
تعدى من الاجرم له ظله واما ان عذاب صاحب الكبيرة في محله  
هو منقطع ام لا ذم على السنة والامامة من المشقة وطا  
من المعنوة الى انه منقطع واختاره المصنف واخرج عليه بان صاحب  
الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله نعم فزيجر شقلا في خير  
يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العذاب  
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وجوب بالانصاف  
او بالعكس وهو المكافاة به لو لم ينقطع عذابه بلزم انه اذا عصى الله  
مكلف مدفعه ثم في الكبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو  
في عقاله وسعفا والسمعي بما له ورواه العقاب بمنتهى الكفا  
السمعية التي تسلف المعنوة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب  
الكبيرة من قوله نعم ومن بعد الله ورسوله فان له نار جهنم  
ومن قبله موثنا من هذا الخبر او دلتهم خال لا فيها ومن بعد



حدود الله يدخله نار اهل النار واما انما يخص من العفو بالافاد  
 او من العفو على الملك الطير واما قوله ان الثواب والعقاب  
 ينطبقان بانواعهما فاما نعم فان اريد بدين العقاب واما  
 عقاب الكافر في الدنيا والقيامة والعفو واقع لانه حقه نعم تجاوز العقاب  
 ولا خير عليه في تركه فليس اسقاطه ولا له احسان وسمع  
 انفق الامة على ان الله نعم يعفو عن الصغار مطلقا وعن  
 الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن الكبار قطعا واختلوا في جواب  
 العفو الكبار دون التوبة فذهب جماعة عن المعقول الى انه  
 جائز عقابا بعد ان يسقطا وذهب لباكون الجواز سمعا  
 والحدارة المقصود واجتنب وقوعه عقابا ان العقاب حق الله تعالى  
 تجاوز اسقاط حقه وان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله  
 نعم في تركه وكما كان كذلك فاسقاط حسن وكلاهما حسن فهو  
 واقع ولان العفو احسان والاحسان على نعم واجب وعلى توبة  
 سمعا بالادلة السمعية مثل قوله نعم ان الله لا يعجز عن ان يشاء  
 به ويعفو ما دون ذلك من الاشياء وقوله نعم فلما جاء ذلك  
 اسرعا على انفسهم لا تقطعوا من رحمة الله ان الله يعفو عن الذنوب  
 جميعا لا يعجز عن ذلك من العفو فانما في عجزه عن العفو  
 عن الصغار واما الكبار بعد التوبة فمنها من لا يكون له عفو ولا  
 هذا الظاهر من غير دليل ومخالفة لافادهم في توبته من المفترق  
 بلا ضرر مما لا يجاد يصح في بعض الآيات كقوله نعم ان الله  
 لا يعجز ان يشرك به الاله فان المغفرة بالتوبة مع الشرك

ومادونه ولا يصح المغفرة بانها لها مادونه ولا يصح كل احد من  
 العصاة فلا يلائم التعليق بين بشاء المغفرة الجنية على ان  
 في عفوها اخلالا في المقصود انما هو في بيان الشك  
 بل هو في النهاية في العفو عن الاثام وبصرفه عن ما سواه والحق  
 على الشفاعة فيقبل لزيادة المنافع وبطلان ما في حقه انفق  
 المسجون على توبته الشفاعة لقوله نعم عسى ان يرحمك ربك  
 معانا محمودا وفير الشفاعة ثم اختلفوا في ذكر المعزولة  
 الى انما عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمن المستحق للتوبة  
 واطار المقصود بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمن  
 لكانت استغناء عن التوبة لانا نطلب زيادة المنافع له وهو غير التوبة  
 والثاني جيل لان الشفيع الحق رب من المستغفر له وفي المطالع لا  
 يستقيم في الجواب اشارة الى جواب دليل المعزولة في قوله ان  
 الله تعالى قال لا الظالمين رحم ولا شفيع يطاع في الله نعم قبول  
 الشفاعة من الظالمين فالاولون الشفاعة ثابتة في حق العصاة  
 تقرب بالموت انه نعم في الشفيع الذي يطاع وفي الشفيع الخاص  
 لا يستلزم في الشفيع مطلقا واما في الشفيع متناوله بالانكار  
 اشارة الى جواب استدلالهم على قوله نعم وما للظالمين من انصار  
 وقوله نعم لا يخفى في حق من شاء وقوله نعم فاستغفرهم شفاعة  
 الشافعين تقرب للجواب ان هذه الآيات متناولة بخصيصها بالان  
 حقا بمنزلة الله تعالى لا بالام العفو والازمان والاحوال وان سوق  
 الكلام لعقوب السبب لا السبب العفو وايضا الظاهر على الاطلاق هو

الكافور في الخرة لا يستأثر في الشفاعة لظلاله خضوع و  
الخبرة في شدة من دفعه ومقابله وقيل في اسقاط المنسار  
والمقصود في الشفاعة فيها وثبوت لما في له من قوله اخبر  
شفاعة لاجل الكبار من حيث ذهب طائفة الى ان الشفاعة  
بالنسبة لا العصاة في اسقاط المنسار من منظور والمقصود  
المقصود في الشفاعة فيها اي في زيادة النافع في حيث  
اسقاط المنسار من اذيق الشفع فان لعل ان اطلب له  
زيادة منافع واسقاط منسار في وجه وجود وجه الابطال  
لذلك كونه في زوم كونه اشأ في غير الشيء ويكفي في اعتبار  
زيادة في حيث يكون الشفع اعلاها الامر المشفوع له ثم يثبت  
ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للشيء لقوله اخبر في شفع  
لاجل الكبار من حيث والثوبه وهي الذم على المعصية في الدار و  
العزم على تركها في الاستقبال والتعاقب ان ذكر العزم انما هو  
للتعقير والبيان لا التقيد والاعتزاز ان الذم على المعصية  
لغيره لا يتبع من ذلك العزم البتة على تقدير المظهور والافتقار في  
لذها الضرر الذي هو العقاب والموقف منه ودفع الضرر في  
فان دفع به الضرر ايضا يكون واجباً ولو جوب الذم على كل شفع  
او اخلا لواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسرة والشفقة  
واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله نعم فوالله انما جميعا  
وقولوا الله قوة نصوحا ونحو ذلك ويندم على الشفع لقيمة و  
الا لا شفع التوبة فان في ذم على المعصية لا طوارها يندسه

اولا لظلالها بعرضه او بآله او لغرض لئلا يكون تأنيبا وخوف  
القارئ كانه لعل في ذلك في ان كان الذم على المعصية  
لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ذم عليها لاضرارها  
بالبدن لما ذكرنا ان المعتزلة هو الذم لشف المعصية لا لغرض  
آخر وكذا لظلالها لواجب فان الذم عليها انما يكون  
توبة اذا كان لانه اخلا الى الشفع لواجب واما اذا كان الذم  
عليه لخوف الضرر او العقاب بآله او عرضة او خوف النار  
لا يكون توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الذم على فعل  
الشيء او الاخلا لواجب انما يكون توبة اذا كان الذم لانه  
في فعله او اخلا لواجب يلزم ان لا يصح التوبة من شيء دون  
شيء لانه اذا ذم على شيء دون شيء يظهر ان انه لم يجز عن  
الشيء لشيء بل الامور يوجد في بعض دون بعض وهذا  
مذهب الجاهل وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من جميع  
دون شيء واجتنب عليه بان الذم على شيء دون شيء كماله  
الا ان الواجب دون واجب وذلك لانه كما يجب عليه  
ترك الشيء كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لم يكن  
اشتراك القبح في الفعل عدم صحة الذم على شيء دون شيء لزم  
من اشتراك الواجب في الوجوب عدم صحة الايمان بواجب  
دون واجب رده المسموع قوله ولا يتم الايمان على الواجب  
للتفرقة بين المقيد والمقيد عليه فان ترك الشيء لكونه تقصيرا  
لا يحصل الايمان بجمع القبح بخلاف الايمان بالواجب التوبة



الحياة يعمل بها واجب دون واجب فواجب فواجبه نظرا لان  
الكلام في الواجبات المتصلة من الشارع الامور كلها واحدا منها  
على جهة كالصلوة والصوم مثلا لا في افراد وجب امر  
الشارع بالاتباع واحد منها الا على تعبد كاعتنا وروية  
اي رتبة كانت وظاهرا ان الامثلة لا يحصل بانها اوليد  
منها بل بانها لا يوجب كمال ترك التعبد غير موقوف لو اعتقد  
فيه كمال رتبة التعبد اي لو اعتقد ان الشايب في بعض التعبد  
للمسحوت قوت غير في اعتقد فحجه دون في اعتقد سنة  
لحصول شرط التوبة وهو الندم على الفع لعمه وكذا المستحق  
اي اذا استحق الشايب احد الفعلاين واستعظم الآخرون  
حيث الفع حتى استحق بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم  
كالعدم وتامة العظيم دون الحقير فحجه توبة لانه تامة عنه  
لعمه كقيل ولا غير وكس قله فتابع فتد الولد دون  
كسر العلم صح توبته والتفتة ان ترجع الداعي الى الندم من  
البعض فهو عليه اي على الندم من هذا البعض خاصة في  
البعض الآخر لا شفاء ترجع الداعي بالنسبة اليه وان  
اشترك الدواعي الى الندم على الفع لعمه ولا يلزم من ذلك  
ان يكون الندم على البعض الذي يحق معه الترجع لا لعمه اذا  
يخرج الداعي لهذا الترجع من الاشتراك فيكونه داعيا الى  
الندم على الفع لعمه وهذا كما في الدواعي الى الفع فان الافعال  
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض الافعال راجح

على داعية بعض آخر اختص الفع الذي يكون داعيه راجحه  
بالوقوع وان اشترك مع غيره في الداعي اقول لا يوجب على المتأمل  
ان ما ذكره من الغفلة وعدم التعرف بترك الفع والاشارة  
بالواجب كما ذكره ابو علي فالحق كلامه بخلاف اوله ولو كان  
الترجع اشترك وفوق الندم فلا يوجب على بعض دون بعض  
وبه يتاويل كلام امير المؤمنين واو لاده عليه السلام وهو  
ان التوبة لا تصح عن بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر عن  
التائب منه المقام على صغيرة والذنب اذا كان في حقه ثم  
من فعل في حق نفسه الندم والعزم كافي ان كان الغفار من  
الرجف وقد يفتقر الى امر لا يستلزم التوبه للجد في  
وفي الاعمال الواجب لعمه كما في بقائه وضمانه وعندها  
يقتضيه ما سبق ويحتاج الى الاداء كالزكاة فانه اذا اخل  
في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب فضاة  
فاذا قضى سقطت عنه تجدد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة  
يعتذر بسقطت عنه تجدد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة  
العبادة وصلوة الجماعة وان كان الذنب في حق آدم شفع  
ايصاله الى صاحب الجوان كان ظاهرا او امرا الايصال البقاء  
صاحب الجواد وارثه وايصاله ان يكون بره المال وبتليم  
الدين او العضاة او في البناءة لا تقتصر او العزم عليه  
مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق  
ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب فضلا لا

وليس كذلك الذي ذكرناه من زيادة الواجب وقضاؤه وإيصاله  
 للموت صاحبها أو العزم عليه وهو ذلك جزء من التوبة والقول  
 لا يخرج من التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة ذلك  
 امام الحرمين ان القائل اذا ندم من غير تسليم نفسه للعقاب صحت  
 توبته في حق الله تعالى وكان معه القصاص من سخطه معصية  
 بعدد ذلك من توبة اخرى ولا يفتاح في التوبة من القتل او  
 الاعتذار على العتاب بلوغه اي اذا كان الذنب الذي فعله يوجب  
 الادب وهو الاعيان جاز على العتاب الاعتذار من اعتباره ان  
 بلغ الاعتذار اليه لانه اوصل اليه طرأ من الغيب لا يوجب  
 توبته عليه الاعتذار عنه ولا يبرره تفصيل الاعتذار اذا لم  
 على وجه الحق وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لو لم  
 اليه بسبب الاعتذار عما ذكره في كلا القسمين التوبة لانه  
 خالف فيه تعاقبه ولا يفتقر بعضه لبعض الاجابة احدى  
 ان يأكل لحمه لخبه ميتا فله حقه وانما التفصيل مع الذكر  
 اشكال من بعض المعزلة الى ان يجب على العتاب للدم على المتدمر  
 التفصيل ان كان يعلم العتاب مفصلا وان علم بعضه  
 مفصلا وبعضه مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا  
 وقال الله فيه اشكال لان الاجزله يحصل بالدم على كل فعل  
 فيه دم وان لم يذكر مفصلا او في وجوبه بعد يوجب  
 اشكال فانه بعض المعزلة اذا لم يكلف عن المعصية ثم ذكرها  
 وجب عليه بعد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم ينم عليها

ط

كان غيبا لها فوجبا اذا اصاب بالدم ورجع الى الاصل  
 وقال الله فيه اشكال لان الالام انه لو لم يعلمها اذا ذكرها كان  
 مستمرا لها انما يضرب عنها صحتها من غير دم عليها  
 ولا اشتغالها ولا ابتلاها بها وكذا المعول مع العلة اي فيه  
 ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الدم على  
 العلة مع المعول كما اذا روي فاصلة فان الرمي عليه والاصابة  
 معول له يجب الدم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال  
 لان الاجزله يحصل بالدم على الرمي كذا وجوب سقوط العقاب  
 لها فيه ايضا اشكال ذهب المعزلة الى انه يجب على الله تعالى ان  
 يبسط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة  
 ظلم وسمو بان العاصي قد بذل وسعه في التلا في سقط  
 عقابه كمن التوى في الاعتذار الى من اساء اليه بسقط ذنبه بالضم  
 واعتذر بان من اساء الى غيره وهذا حكمة ثم جازى  
 لا يبرر حكم العقل قبول اعتذاره بل التوبة الى ذلك ان شاء  
 صغ وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة تواجها  
 اختاروا في سقوط العقوبة فعند بعض المعزلة بكثرة تواجها  
 وعند اكثرهم بنف التوبة واختاره الله واستحب عليه بانه لو  
 كان بكثرة التواطع وقعت محظية بدون التوبة لكان قد  
 تقع المحظية استار بقوله لا لها تقع محظية ولما بقى في روي  
 التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط  
 عقابها كما سائر الطاعات التي تسقط العقوبة بان كثرة



فولها والآثم بط الفخ باني تاديب المعاصي كلهم ثم شرب الخمر  
 لا يقطع عنه عقاب الشرب والوجدان اشار بقوله ولولا  
 لم يبق العز في التقديم والتأخير ولما اخصت النوبة عن  
 معصية معصية بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة  
 كثرة التاديب الى كل على السوية والوجدان اشار بقوله والاختصاص  
 اي لولا ان لا شئ للاختصاص واجمع الآخرون بانه لو كان  
 بنفس النوبة لسقط نوبة المعاصي عند معصية النار والى  
 جوابه اشار بقوله ولا تقبل في الاخوة لا شفاء الشرط فان  
 ندم المعاصي عند المعاصي ليس بغيره وعذاب العترة واقع الكا  
 وفوات السمع بوقوعه على العترة الكافرة العاقبة في الغسق  
 عليه سلف لامة وتطويع الحلال وافق عليه الاكثر بعد  
 وانكره صوابه وروى بغير المسمى واكثر المتأخرين من  
 المعزلة وللتبني ان امره بذكر خبره الصادق اما مكانه  
 فظاهر واما اخبار الصادق في قوله نعم فالقول نعم النار هي شدة  
 عليها خدما وعقوبات يوم تقوم الساعة ادخلوا في العز  
 اشدا لعذاب عطف فذلك الآية عذاب القبر على العذاب الذي  
 هو عرض النار صلبا وساء فاعلم انه غيره وقبل قيام  
 الساعة فهو في القبر وقوله نعم حكاية ربنا استنابنا  
 واجيدنا الشكر والحمد لله الذي لا في القبر ومن قال  
 بالاحياء فيه قال العذاب دية وللحادثة المواترة المعنى  
 كقولهم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النار

وكذا ترى انه من مقتضى حقه ان يعذب ان وما يعذب بالحق  
 كبيرة بل لان احتياكا لا يستحقه من البول واما الثاني  
 بشيئ النية وكقولهم استهووا من البول فان عامة عذاب  
 القبر منه وكقوله في سعد بن سعد لم يصفه الارض بظلمة  
 احتلتها باصنوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصريح واجمع  
 المنكرون بقوله نعم لا يذوقون فيها الموت الا الموت الاول  
 ولو احيوا في القبر لكانوا موتين بل لو احيوا ذلك وصلى لاهل  
 الجنة وخيرهم بالجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت  
 فلا ينقطع عنهم كالا ينقطع عنهم اهل الدنيا الموت فلا دلالة  
 في الآية على شفاء موت اخرى بعد المصلحة وقبل دخول  
 الجنة واما قوله نعم الا الموت الاول فهو تأكيد لعدم موته في  
 الجنة على سبيل التعليل بالمكانه قبل لو امكنه وقم الموت  
 الاول لما في القبر في الجنة للموت لك لا يمكن الاستنباط فليست  
 موطن فيها قالوا انما يكون العمل بالطواهر التي تسكن بها الدائم  
 من الجنة المعقول فانها على قدر منزلتها اياه بجنتها فيها  
 وصرفها عن طواهرها في القبر كذا وجه الاحتياج لها وتكمل  
 مخالفتها لا يقتول ان يرى شخصاً صلب ويومض الى ان يذبح  
 اجزائه ولا يشاهد حيا ولا ميتة والقول به جامع عدم  
 المشاهدة بفسطحة ظاهرة والبعث منه من كل السباع والطيور  
 وتفرق اجزائه في بطونها وحواصلها وبلغ منه من احوق  
 فصار كراداد ترى في الهواء شعثا لا وجونا وقولاً لا دجونا

فانما فعلهم امسية ومساكنه وعلا به ضرورة وقد خفي  
 الاستحقاق في التقدير فقلنا انما هو ولبانته في صورة  
 المصوب لا بعد في الاحياء والمسله مع عدم المشاعه كما  
 في صاحب السك فانه حتى اننا لا نعلمه حيوة وكما في روية  
 التي هم جبرية وهو ينظر احصاء مع سائر عظيمه واما  
 الصور بان الاحزان فان للفلسفة ما منى على اشراط  
 البنية في الحيوة وهو م عندنا فلا بعد ان تعاد النبوة في  
 الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان  
 خوارق العادة غير متعده في معدود الله نعم وسائر  
 السعيا من الميراث والصدقات والفسق وتطهير النفس  
 يمكنه ذلك السمع على توطيها فانها توطيها الكتب في السنة  
 والعقد عليها اجماع الامة فيجب ان يتدبر بها اما الميراث  
 فقد قال الله نعم ونضع الموازين القسط يوم الموتية وقال  
 نعم واما من ثقلت موازينه فهو فيها عنيث واما من خففت  
 موازينه فانه عاوبة وذهب كثير من المفكرين الى انه  
 سبحانه له لغتان ولسان وشاعرا مرجعها بالحقيقة  
 لا ما كانها وقد ورد في الحديث فتن يولد لك و  
 انكره لقم المعزلة ذهبا الى ان الاجل اعراض لا يكره  
 فكذا دارك وثلاث من الموازين العادل الثابت في  
 كل شيء ولما ذكرنا لفظ الجمع والا والميراث المشهور وقيل  
 عوا الا دراك ثيز الله الالهي والافق صواب السمع

والنعم

والنعم المذوق وحكوا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل  
 واجيب به نعم يوزن بعضها بعضا لا بحال وقيل بل جعل الساعات  
 احسانا لغيره والسيئات اجسا عظيمة واما لفظ الجمع  
 فلا يستعظام وقيل لكل مكان ميزان وان الميزان الذي واحد  
 اطراف الجلاله الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد  
 في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على مائه جنة يردده الاولون  
 والاخرون اذ قر من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون  
 المور عليه هو الممدود يور ود كل احد النار على ما قاله الله تعالى  
 وان منكم اذ اوردتها وانكروا القاصي عبد الجبار وكثير من المعزلة  
 وزعمنا من هذا لا يمكن للخطوط عليه ولو لم يكن فيه تعذيب احد  
 على الموتية والصلوات يوم القيمة قالوا بالمواد طرق الجنة المشار  
 اليه بقوله نعم سيدي في بعض ما في طريق النار المشار اليه بقوله  
 نعم فاهد في الصراط الخيم وقيل الممدود الادلة الواضحة وقيل  
 العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها وقيل بالموادها الاعمال  
 الردية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كما في بعضها ويطلب المردية  
 لغيرها ويقتصر عليها والموازين امكان العبور بها الى الجنة  
 على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى  
 يسأل الطريق عن ايراد كاجرة في الحديث ان من لم يدر في موازين  
 الخاطف ومن لم يدر في كاجرة الخاطفة ومن لم يدر في كاجرة الخاطفة  
 ومن لم يدر في كاجرة الخاطفة ومن لم يدر في كاجرة الخاطفة واما  
 الحساب فقد قال الله نعم ان الله يسر في الحساب وقال تعالى



حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واسما طاهر الكتب فخذوا الله تعالى  
واما من اراد ان يكتبه فليكتبه فليكتبه فليكتبه فليكتبه فليكتبه  
كل انسان الزمان طاهره في محنته ويخرج له يوم القيمة كتابا  
بما كان مشورا والسمع والسمع والسمع والسمع والسمع والسمع  
الآن والمعارضات متا ولا يجوز المسير على ان الجنة والنار  
صفتان الان خلافا لا لثا المعزلة كاني عاصم والمناجاة  
الجبار وغيره حيث عوا انما علقان يوم القيمة لنا في  
الاولى حقه آدم ع وحوى واسكان الجنة ثم اخراجها منها  
بالا الشجرة وكوفا بخصفان عليها موزور للجنة على انطق  
به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور الخلق  
وحمل على سنان زبانية الدنيا يجري مجرى النلاعب للذين  
والمرافة لاجماع المسير ثم لا في الجنة في دون النار فبونا  
ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك قوله تعالى ولقد ارسلنا  
نزلنا اخرى عند سدرة المنتهى عند حاجته الماوى وكولهم  
في حق الجنة انعتقت للتقوى واعدت للذين آمنوا بالله ورسوله  
وازلت الجنة للتقوى وفي حق النار اعدت للذين كفروا بربهم  
اليوم للقاء بين وحملها على التعجب المستقبل لفظ الماوى  
في تحقيره مثل ونخ في الصور ونادي احملها الجنة احملها  
النار خالف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قوسيه وتمسك  
المذكور بوجوه الاول ان خلفها قبل يوم القيمة حيث البق  
بالحكم وضعه في الثاني انما هو علقنا هلكنا بقوله ع كل

شيء طاهر الا ميميه واللام بطل الاجماع عند ولهم ما والنسب  
الشاهدة بدوام اكل الجنة ونالوا واجب بخصفها مبرية  
الحلاك بجماعها في ذلك وبطل الحلاك على غير الله على ما قيل ان  
المراد به ان كل شيء من ممالك في حقه ذاته لضعف الوجود  
الاسكاني فالخلق بالمالك معدوم وبان الدوام الجمع عليه هو  
انه لا انقطاع لبقائها ولا اشياء لوجودها بحيث يقين على  
العدم زمانا بعدد به كما في الدوام المالك في الله على الصدور والاشياء  
قطعا وهذا لا يتناقض في حقه الشاكلة في ذاته في صفة  
عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك لا بعد فناء  
السموات والارض لا تمنع تدخل الانبام واجيب بالرد  
ان عرضها كعرض السموات والارض لا تمنع ان يكون عرضها  
عرضها بغيره لاحل البقاء ولا بعد الفناء اذ يمنع في امم  
واحد شخصي محلي بوجوه مبرية واحدها موجود والآخر  
معدوم والصدوح بانه اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض  
وتجمل على ذلك كما يقال ابو سفيان هو حنيفه اي مثله والامانة  
في اللغة هو الصدق قوله طلقا فلا الله تعجبا كما في اخوة  
وما انت مؤمن لانا اي صدق فيما حدثناك وقيل ان الاجماع  
ان تؤمن بالله ولا يكفه الحديث اي صدق في ما في الحديث فهو  
عند الاشاعة الصدق قول رسول فيها علم مجيبه به ضرورة  
فتمصلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع  
صدق في خاص وقال الكرامية موكلنا الشهادة وقال قوم

ص

انه اعمال الجوارح وذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى  
 انها الطاعات باسرها فربما كان اولها وذهب الجباري  
 وابنه واكثر للتعقل الى انه الطاعة المفروضة من الافعال  
 والزيوت وفيه النوافل وقال الحدوث وبعض السلف كان  
 بمجاهدة تصديق الجنان وافراد بالسان وعمل بالاركان  
 وقال طائفة هو التصديق مع كلتي الشريعة ويروى خلافه  
 ابي حنيفة وعلل هذا هو مراد التصديق قال التصديق بالقلب  
 واللسان ولا يلحق الا بالصدق والتصديق بالقلب جزء من ايمان  
 لقوله نعم وحججه والمجا واستيقظوا انفسكم لما ثبت للامانة  
 النفس وهو التصديق بالقلب فلو كان الايمان هو التصديق  
 القلبي لزم اجماع الكفر والايمان والاشك انهما متضادان ولا  
 يكن الثاني في الاقرار باللسان لقوله نعم قالت لامرأاس ما  
 قل ليرتقنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله نعم وفيه الكفر فيقول  
 آمن بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد ثبت في هاتين  
 الايتين التصديق باللساني وفي الايمان فعمل ان الايمان ليس  
 هو التصديق باللساني فقط ولا شعارة الايات بل له على حقيقة  
 القلب الايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولا يدخل الايمان  
 في قلوبكم وقلوبهم من الايمان وفي ذلك الايات بل له على الحقيقة  
 والطبع على القلوب وكيفية الكسبة فالها وارادة على سبيل الدنيا  
 لا تمنع الايمان منه وينبغي دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على  
 دينك وقولم الاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله لا شققت

فر

قلبه واذا اجتته فعل القلب وجعل ان يكون عبارة عن التصديق  
 لان فعل القلب ما التصديق وما المعرفة والثاني بطلان على  
 ذلك التصديق يكون منقولاً عن معناه القوي وكان على الشارع  
 ان يثبت القلب بالتوقيف كما يثبت الصلوة والزكاة وامثالهما  
 ولو نقل الاشتغال اشبهما ونظائره بل كان هو بذل الشاوي الكمال  
 لم يزد على ان قال ان الايمان ان تؤمن بالله ولا يكون الحديث  
 كما نقلنا عنه انما واليه ان الاعمال خارجة عن الايمان  
 جاء الايمان مفردا بالعلم الصالح معطو فاعليه في غير موضع  
 من الكتاب حتى قوله نعم الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهم خير بالله  
 صلواتهم وظاهرات الشئ لا يعطى على نفسه وايضا قد قرئت الايمان  
 بصدا العمل الصالح نحو وان طاعتك من المؤمنين فاعتقوا اثبت  
 الايمان مع وجود الفاعل وظاهر ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع  
 ضده ولا مع ضد جنسيه والكفر عدم الايمان عامر شانه هذا في  
 عدم تصديق النبي في بعض ما هم عليه به بالضرورة والظاهر  
 هذا اعم من كذب به في شئ مما لم يجئ به على ذكره الامام  
 الغزالي لشموله الحاضر الخافي عن التصديق والتكذيب وهذا  
 اشار بقوله اتابع الضد وبدونه يعني ان عدم الايمان اعم  
 من ان يكون مقارنا لصدق الايمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا  
 لصدق الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعدا امام الرازي  
 بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب على كل ما جاء به  
 ثم لم يصدق فقد كذب به بذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل



من شغب بالشرع او الشائع او المصنف في الفوائد او شد  
 الزناد بالاختيار كما في الجاهل وان كان مصدقا للشيء في جميع  
 ما جاء به وحي لا يكون حذرا لايان مانعا والحد الفرضي معا  
 وان جعلنا ترك الامور او تركها للمنفعة في علامة التذنب  
 وعدم التصديق في كبر اليمان جامع لمخرج غير الكفر من  
 القسوة عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم الحق  
 التصديق المعبر في اليمان مع تلك الامور التي كفوفا  
 فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التذنب فيجوز  
 تركه ووجود التذنب فيه واشتاء التصديق عنه كالاختصاص  
 بالشرع وشد الزناد وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وشهادة  
 ذلك لا يتفق عليه ويختلف فيه ومنصور عليه ومستنبط  
 من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفصول للزوج عطاء الله  
 فمع اليمان والمنفاق اظهار اليمان واخفاء الكفر والفا  
 مؤثر لوجوده فيه خلافا للعترة فان ترك الكبرية عند  
 لا مؤثر ولا كافر بل مؤثر منزلة بهل الترتيب في الامور المعروفة  
 الخ على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب في  
 وكذا المني عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا  
 والامر بالمندوب مندوب وكذا المني عن المكروه مندوب  
 سمحا واختلوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
 انه عجب الشرع او بسبب العقل فذهب الجبائي وابنه الى  
 وجوبها عقلا وذهب لاشاعرة الى وجوبها شرعا واختلوا

١٥

انهم فقالوا انما واجب ان سمعا والليل عليه الاجماع فان القابل  
 قابلا ان قابل وجوبه مطلقا وقابل وجوبه باستنابة الامر  
 فقد انفق الكل على وجوبه في الجبلة والكتاب يقولونهم ولكن  
 منكراته يدعون الى المنكر ويأشرون بالمعروف وينهون  
 عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله انما يترك  
 بالمعروف ونهون عن المنكر او سلطان الله شراكم على خياركم  
 قد عوفيكم كما فلا يستجاب قعود على ترك الامر بالمعروف  
 والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والاماي وان لم يجز رخصا  
 بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاختلاف الحكم الله نعم  
 واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انما الوجوب عقلا في  
 على الله تعالى ان كل واجب عقلي هو واجب على كل من حصل في حقه  
 وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه ان كان قابلا لهما  
 وجب وقوع المعروف وترك المنكر بل لم خلاف الواقع وان  
 كان نارا لهما يلزم الاختلاف الحكم الله نعم لانه نعم الخ لا يوافق  
 العقلي وشرطها علم فاعلمها بالوجه اي شرط وجوب الامر  
 بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلمها عالما بان ما يشر  
 به معروف وما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل  
 الاجتهادية اختلف فيها اعتقاد الامر بالمأثور والنهي  
 والمنهي ونحوها لتباين الشرط الاخران يجوز في طرده  
 تأثير امره ونهيه وافضلها الى المقص فانما ذلك دليل انما  
 يعرضيان الى المقص لا يجبان عليه والشرط الاخر يجوز



اشقاء المصنفه اى ان يظن ان لا مفسدة لبالنسبة اليه  
ولا بالنسبة لبعض اخوانه اذ لو ان في هذا الظن لا وجوب  
عليه وبيع ان لا يتيسر عن احوال الناس للكتاب وانه  
اما الكتاب فقولهم ولا يتيسر وقوله تعالى ان الذين  
يحبون ان تبيع الفاحشه في الذين امنوا الاية فانه  
يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشه ولا شك ان  
التحسين سعي في اظهار الفاحشه ولا شك واما النسبة  
فوله عليه السلام من يتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن  
تتبع الله عورته فضعه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين  
وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات  
فليس بها من الله وايضا قد علم من سيرة عليه السلام انه  
كان لا يتجسس عن المنكرات بل يبترعها ويكره اظهارها ثم انه  
فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين  
لان غرضه يحصل بذلك واذا ظهر كفايته ان لم يتم به  
الاخراج الكل بتركه هذا آخر ما يتولانا من شرح تجريد الكلام

والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به  
الطالعين وجعله ذخرا لنا  
يوم الدين والصلوة والسلام  
على سيد المرسلين وخاتمه  
النبين محمد وآله  
الطاهرين



